Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche



Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift

Beiheft 2 zur „Evangelischen Theologie"

Jesus Christus

im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche

Eine Vortragsreihe von

D. K. L. Schmidt, D. E. Gaugler, D. R. Bultmann, D.D.,

D. A. Gilg, D. E. Wolf, M. Dominicé

Zweite, unveränderte Auflage



1 9 3 6

Chr. Kaiser Verlag / München

Preis dieser Schrift
geh. RM. 6.—, geb. RM. 7.—

Für Abonnenten von „Evangelische Theologie"
geb. RM. 6.30

Für Abonnenten von „Evangelische Theologie", welche sich zur Abnahme sämtlicher Beihefte während eines Jahres verpflichten, geb. RM. 5.60

Vorwort.

Die in dem vorliegenden Bande vereinigten Arbeiten sind mit einer Ausnahme entstanden als Glieder einer Vortragsreihe, die im Herbst 1933 und im Lauf des Jahres 1934 in der Theologischen Arbeitsgemeinschaft des Kantons Bern gehalten worden ist.

Es lag uns daran, das biblische und kirchliche Zeugnis von Jesus Christus in seinen wichtigsten Ausgestaltungen vor Augen gestellt zu bekommen. Mit nicht zu überhörender Dringlichkeit ist die christliche Kirche heute aufgerufen, das Wort zu vernehmen, das sie ins Dasein gerufen hat, und mit dem sie steht und fällt. Der Theologie, die diesen Namen mit Recht tragen will, ist damit eine wie kaum in einer andern Zeit große, arbeitsreiche und verantwortungsvolle Aufgabe gestellt. Beauftragt, das Zeugnis der Schrift und der Kirche mit aller Sorgfalt ans Licht zu stellen, wäre sie übel beraten, wollte sie darin an Gewissenhaftigkeit und Akribie der historisch-kritischen Forschung auch nur im Mindesten hinter der in ihrer Weise bedeutungsvollen Gelehrsamkeit des 19. Jahrhunderts zurückstehen. Sie empfängt ihre Legitimation als wirkliche christliche Theologie aber allein daraus, daß sie in der demütigen Aufgeschlossenheit und Wachheit des Glaubens hört auf das von Gott gesprochene, von der Schrift bezeugte und von der Kirche verkündigte Wort.

Die hier vereinigten Vorträge beschränken sich darauf, dieses Wort in seiner Eigenschaft als Zeugnis und Verkündigung von Jesus Christus zur Darstellung zu bringen. Es war dabei ohne weiteres das Gewiesene, das neutestamentliche Christuszeugnis in seinen drei wichtigsten Ausprägungen, der synoptischen, paulinischen und johanneischen, zu Gehör zu bringen. Leider konnte sich Herr Prof. D. Schrenk (Zürich) nicht dazu entschließen, den bei uns gehaltenen Vortrag über das Christuszeugnis des Apostels Paulus für diese gemeinsame Publikation zur Verfügung zu stellen. Um so dankbarer waren wir, daß Herr Prof. D. Bultmann (Marburg) sich in freundlicher Weise bereit

fand, uns als Ersatz seinen Vortrag über „Jesus und Paulus" zu überlassen. Von ganz besonderer Dringlichkeit erschien es uns, daß nach dem neutestamentlichen Christuszeugnis das altkirchliche Bekenntnis zu Christus in dieser Vortragsreihe einmal in seiner ganzen Bedeutung für den Glauben zur Geltung komme. Der neuere Protestantismus hat sich weitgehend verleiten lassen, die reformatorische Christusverkündigung abzulösen von ihrer innern Verbundenheit mit dem Christusbekenntnis der alten Kirche und damit sowohl diese selbst zu entleeren, als auch das letzte sich in eine Sphäre entschwinden zu lassen, für welche er außer einem gewissen gelehrten „historischen" Interesse kein inneres Beteiligtsein mehr aufzubringen vermochte. Wir glauben darum nicht irre zu gehen in der Annahme, daß der Doppelvortrag von Herrn Prof. D. A. Gilg (Bern) über „Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie" mit seiner Verbindung von exaktem gelehrtem Wissen und kräftigster Bejahung der Glaubensanliegen der altkirchlichen Theologie größte Aufmerksamkeit in der heutigen theologischen Welt finden wird. Neben den Darstellungen der Christusverkündigung bei Luther und bei Calvin sollte unsrer Absicht nach auch Zwingli figurieren. Leider war es unsern zürcherischen Zwinglikennern nicht möglich, sich für diese Aufgabe zur Verfügung zu stellen. Der Calvinvortrag von Pfr. Max Dominicé (Genf) ist französisch gehalten worden. Wir legen ihn in deutscher Übersetzung durch Herrn Vikar Werner Koch (Barmen) vor. Wir weisen hier darauf hin, daß der Verfasser dasselbe Thema in der lesenswerten Schrift „L'humanité de Jésus d'après Calvin" eingehend behandelt hat. Endlich sei beigefügt, daß die vorliegende Reihe eigentlich eröffnet werden sollte durch die Darlegungen, die uns Herr Pfr. Lic. Wilh. Vischer (Basel) in freiem Vortrag über „Das Christuszeugnis des Alten Testamentes" geboten hat. Zu unserm größten Bedauern war der Redner nicht in der Lage, uns seinen wertvollen Beitrag zur Publikation zur Verfügung zu stellen.

Mit besonderem Dank freuen wir uns, daß zwei Dozenten der altkatholischen Fakultät in Bern, die Herren Prof. D. A. Gilg und Prof. D. E. Gaugler uns ihre Mitarbeit leisteten. Es darf dies auch in der weiteren theologischen Öffentlichkeit, der wir hiemit diese Vortragsreihe vorlegen, als ein hoffnungs-

volles Zeichen ökumenischer Zusammenarbeit hingenommen werden.

Dem Chr. Kaiser Verlag in München und dem Herausgeber der „Evangelischen Theologie" gebührt unser herzlicher Dank, daß sie der Ungunst der Zeit zum Trotz die Veröffentlichung dieser Vorträge in entgegenkommender Weise auf sich genommen haben.

Im Auftrag der Theologischen Arbeitsgemeinschaft
des Kantons Bern
D. Peter Barth, Pfr. (Madiswil)

Inhalt.

Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien.

Von
Karl Ludwig Schmidt, Basel

Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien! Was hat es im Neuen Testament, der ersten und maßgebenden Gesamturkunde des Christuszeugnisses, gerade mit den Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas auf sich? Hat in diesem Bezirk das Christuszeugnis einen besonderen Inhalt? Dürfen wir überhaupt von einem besonderen Inhalt sprechen? Das Besondere der drei ersten Evangelien gegenüber dem vierten Evangelium und den anderen Schriften des Neuen Testaments muß ja nicht — darauf kann und soll gleich im voraus hingewiesen werden — einen anderen Inhalt, sondern kann auch eine andere Funktion betreffen, deren genaue Erfassung ihre Tragweite hat, nicht nur für den Exegeten, sondern auch für den Dogmatiker und Prediger.

In einem Kreis von Theologen, die sich nicht nur, in Verbindung mit früherem theologischen Fachstudium, als theologische Interessenten für solch eine Frage explizit eben interessieren, die vielmehr in Predigt und Unterricht solch eine Frage implizit behandeln müssen, darf ich mit einem persönlich gefärbten Hinweis auf die fachwissenschaftliche Lage beginnen. Der Vorsitzende der Theologischen Arbeitsgemeinschaft des Kantons Bern, Herr Pfarrer Dr. Peter Barth, bat mich, hier zu sprechen über ein Teilproblem der neutestamentlichen Christologie, und stellte mir anheim, entweder das Christuszeugnis der drei synoptischen Evangelien oder das des Paulus oder auch des vierten Evangelisten zu erörtern. Ich entschloß mich sofort für das synoptische Thema mit folgender brieflicher Begründung: „Ich könnte mir kein lieberes Thema denken. In dem christologischen Zusammenhang ist es wichtiger und problematischer, über die Synoptiker als über Paulus oder das vierte Evangelium zu sprechen. So, wie ich die Sache sehe, wird aber mancherlei Licht gerade auf das, was Paulus und Johannes sagen

oder auch nicht sagen, fallen. Jedenfalls muß und wird das, was Phil. 2, 5—11 und Joh. 1, 14 und im vierten Evangelium überhaupt gesagt ist, mit exegesiert werden. Was ich hin und her bis jetzt mehr angedeutet als ausgeführt habe, z. B. in der R.G.G., 2. Aufl., in meinem Jesus-Christus-Artikel und auch in meinem kleinen Artikel über die sogenannte Formgeschichte, will ich wirklich einmal ausführen. Es gilt, zu klären, was der synoptische Bericht eigentlich will. M. E. will er die Explizierung der Fleischwerdung des Logos geben, auch wenn dieses Thema vielfach gar nicht sichtbar, sondern verdeckt ist. Ich halte es in der Fragestellung hier mit Martin Kähler, in der Sache mit Adolf Schlatter, und in der Methode bin ich Formgeschichtler."

In einer Zeit üppig blühender Leben-Jesu-Forschung und durch sie stark bestimmter Theologie und auch Frömmigkeit hat Kähler 1892 im Anschluß an einen Vortrag über die Frage: „Wie wird die Christenheit ihres geschichtlichen Christus gewiß?" eine Schrift herausgebracht, die den bezeichnenden Titel trägt: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus." Schon 1896 erschien inmitten der sofort einsetzenden lebhaften Auseinandersetzung eine zweite, erweiterte Auflage. Dann verschwand das Werk so sehr aus dem Theologengespräch, daß in Albert Schweitzers großangelegter, zielstrebiger, gedankenreicher „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" unter den vielen, vielen Namen der Kählers nicht ein einziges Mal auftaucht. Dabei hätte Schweitzer in seinem berechtigten Kampf gegen eine Leben-Jesu-Theologie, bei der die Gestalt Jesu von Nazareth immer mehr verkleinert und die evangelische Überlieferung durch ein „psychologisches Supplementärwissen" der Theologen letztlich unkritisch behandelt wird, auf weite Strecken gerade in Kähler einen Bundesgenossen par excellence finden können und müssen. Was wollte der vom Biblizismus herkommende hallische Bibeltheologe, dessen genannte Schrift auf einmal im Rahmen neuerer Fragestellungen 1928 in einem unveränderten Neudruck erschien? Jesus Christus als wirkender Gegenstand unseres Glaubens stellt sich als eine Einheit des geschichtlichen und übergeschichtlichen Handelns Gottes im Zeugnis der Apostel und damit auch der Evangelisten dar. Unser christlicher Glaube als der Glaube an Jesus Christus

kann und darf nichts anderes sein als ein schlichtes Hören auf die „biblischen Männer“, die bezeugen, was sie von Jesus Christus geglaubt und erkannt haben. Wer hinter dieses Zeugnis auf ein sogenanntes historisches Faktum zurückgehen will, macht nach Kähler eine den Glauben verleugnende Konzession an den Historismus mit. Ein Leben Jesu darf nicht geschrieben werden. Der dort vermeintlich gefundene Jesus ist der sogenannte historische Jesus, aber nicht der geschichtliche, biblische Christus. Es mag sein, daß diese Kählersche Skepsis gegenüber der evangelischen Überlieferung, richtiger: sein Absehen von einem Forschen nach den Schichtungen in den Evangelien, aus der Not eine Tugend macht, d. h. davon geleitet ist, für Dogma, Bekenntnis und Gemeinde ein „sturmfreies Gebiet“ der Theologie zu sichern. Was wir jedenfalls begrüßen und bejahen müssen, ist der Kählersche Ansatz: der Exeget hat das Kerygma (Kähler selbst gebraucht diesen uns heute wieder geläufig gewordenen Ausdruck) von Jesus Christus zu erörtern, zu betrachten, darzustellen. Hinter dieses Kerygma zu gehen, erscheint nach Kähler als irrig [1]).

Unbeirrt und doch wohl zu wenig beeindruckt durch die, wie schon gesagt, dennoch weiterwirkende Leben-Jesu-Forschung, versteht Schlatter das sogenannte Leben Jesu als „Die Geschichte des Christus“, unter welchem Titel er 1921 sein Jesus-Buch herausgebracht hat, nachdem er die damit gesehene Sache schon Jahre vorher in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ betont hatte. Albert Schweitzer, der Schlatter nur einmal mehr nebenbei in einer Fußnote nennt, behauptet, daß bei dem Tübinger Theologen die „historische Betrachtungsweise über Gebühr zurücktrete“. Dieser Vorwurf betrifft aber mehr die Methode oder auch Technik als die Sache bei Schlatter. Jedenfalls ist es durchaus in der Sache richtig, die Evangelien als die Geschichte des Christus zu verstehen. Und unkritisch ist Schlatter bei genauerem Zusehen durchaus nicht. Ganz offen schreibt dieser sogenannte Biblizist über die Darstellung des Christus durch die Evangelisten: „In manchen Fällen werden wir die Grenze nicht mehr abmessen, an der die Erinnerung zur Dichtung ward und die plastische Gestaltung der Erzählung vom

---

[1]) M. Kähler a. a. O., S. 26.

wirklichen Hergang sich entfernt. Die Größe der urchristlichen Christuspoesie (vorher hatte Schlatter gesagt: ‚Wir haben in vielen evangelischen Stücken glänzende Leistungen der urchristlichen Poesie vor uns') entsteht aber wesentlich daraus, daß die Phantasie gleichzeitig mit der deutlichen Plastik, die sie dem Bericht über Jesus gab, einer kraftvollen Zucht unterworfen blieb, die eben darin ihren Grund hat, daß sich die Darstellung des Christus nicht vom Glauben löste, weshalb sie den Unterschied zwischen dem Mythus und der Wirklichkeit nie vergaß"[2]).

Was sollte aber nun mit alledem die sogenannte Formgeschichte zu tun haben? Die Vertreter dieser Methode — der Ausdruck, der meines Wissens auf den Basler Franz Overbeck zurückgeht, ist nicht ohne weiteres durchsichtig und soll hier nicht weiter erörtert werden[3]) — kommen von der Literarkritik und damit in einem gewissen Sinne von der Leben-Jesu-Theologie her (ich muß mich da selbst mit einbegreifen), haben aber schließlich erkannt, daß diese Kritik in eine Sackgasse geführt hat und hat führen müssen, sodaß Kähler mit seiner skeptischen Ablehnung und Schlatter mit seiner souveränen Verachtung der ganzen synoptischen Literarkritik sozusagen post festum ins Recht gesetzt worden sind. Eine vom Rationalismus des 18. Jahrhunderts herkommende Evangelienerklärung hat weit über ein Jahrhundert hindurch These auf These über Schichten, Quellen, Urschriften der Evangelien gehäuft. Nun muß durchaus mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß unsere drei synoptischen Evangelien kein erster Wurf sind, daß auch das älteste Evangelium, ob nun Matthäus oder Markus, das nicht ist. Mit alledem ist aber das Dasein eines eindeutigen Urevangeliums, nach dem seit den Tagen Lessings gesucht wird, keineswegs gesichert.

Den vorsichtigen Kritiker macht hier zweierlei zum mindesten stutzig und veranlaßt ihn, andere Lösungsversuche der synoptischen Frage ins Auge zu fassen: 1. Bei der Suche nach dem Urevangelium hat man es schließlich mit allen drei Synoptikern versuchen müssen. Es gibt ja nicht nur eine Urmarkus-Hypothese, wie sie in den letzten Jahrzehnten vor allem von Johan-

---

[2]) A. Schlatter, Neutestamentliche Theologie II, 1910, S. 352.

[3]) Vgl. meinen Artikel „Formgeschichte" in der R.G.G., 2. Aufl.

nes Weiß vertreten worden ist, sondern auch eine Urlukas-Hypothese, deren Klärung ein Stück der Lebensarbeit Friedrich Spittas gegolten hat; es gibt schließlich auch eine Urmatthäus-Hypothese, als welche in gewissem Sinne die kirchlich-traditionalistische Auffassung von Matthäus als dem ältesten Evangelisten anzusprechen ist, wenn dort ein hebräisches oder aramäisches Matthäus-Evangelium, das nicht ohne weiteres identisch ist mit dem jetzt vorliegenden griechischen Matthäus-Evangelium, angenommen wird. Es ist jedenfalls eine Tatsache, daß sich bei anstrengendster synoptischer Arbeit nicht mit Bestimmtheit ausmachen läßt, welches von den drei synoptischen Evangelien am meisten dem gesuchten Urevangelium entspricht. Nach dem Urteil eines hier besonders kundigen Forschers, Johannes Weiß, der selbst, wie soeben gesagt, eine Urevangeliumshypothese vorgelegt hat, sind wir schließlich nolentes volentes bei einem „synoptischen Eklektizismus" angekommen. 2. Bekanntlich gilt in weiten Kreisen das Markus-Evangelium als das älteste Evangelium, hinter dem ein Urmarkus als das allerälteste Evangelium stecke. Es ist nun so, daß die einen den Urmarkus für kürzer, die anderen für länger als den jetzt vorliegenden halten [4]). Dieser peinliche Zwiespalt ist durchaus begreiflich. Wer, wie es einmal ein Kritiker als seine Absicht bezeichnet hat, eine „Wiederherstellung der ältesten Mitteilungen über das Leben Jesu" leisten will [5]), kann a priori bei dem chronologisch und psychologisch immer wieder lockeren, ja geradezu brüchigen Markus-Evangelium diesen vermeintlichen Mangel durch Additionen, aber auch durch Subtraktionen auszugleichen versuchen. Die sich aber aufdrängende Frage ist nicht von der Hand zu weisen, ob dieses ganze Suchen nach einer besseren und besten Quelle über das Leben Jesu nichts anderes als ein schwer auszurottendes Erbe des Rationalismus ist, von dem aus die evangelische Überlieferung überhaupt nicht erklärt und geklärt werden kann. Die Frage ist, ob nicht diese Methode eine petitio principii ist.

---

4) Vgl. A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, 3. und 4. Aufl., 1901, S. 256; 7. Aufl., bearbeitet von E. Fascher, 1931, S. 307.

5) Vgl. mein Buch „Der Rahmen der Geschichte Jesu", 1919, S. 15.

Mit Recht hat gerade immer wieder der Bibelleser, sagen wir: der schlichte Bibelleser, der sich beim Lesen der Evangelien erbauen soll und will, diese Schriften als Erbauungsbücher empfunden. Nach wiederholten, in der Hauptsache zu schwachen Ansätzen in derselben Richtung hat die neuere Evangelienbetrachtung, stark befruchtet von radikalen Skeptikern, wie Wellhausen und Wrede, dieser Einstellung in der Weise Rechnung tragen müssen, daß peinliche philologische Kleinarbeit auf ein umfassendes theologisches Faktum stößt: Die Evangelien sind von Haus aus eben Erbauungsbücher. Die bei der Lektüre der Evangelien sich sofort einstellende Beobachtung, daß diese Schriften keine Biographien und ihre Urheber füglich keine Biographen sind, hat über die üblicherweise gezogenen Folgerungen hinaus ihr besonderes Gewicht und ihre besondere Tragweite.

Doch zunächst [6]) etwas ausführlicher die stilkritisch zu erhebenden Tatsachen, bevor wir die theologischen Folgerungen ziehen! Die Darstellung der Evangelien weist allerlei biographische Mängel auf. Sowohl bei der Hauptperson Jesus als bei den verschiedenen Nebenpersonen ist keine äußere und innere Entwicklung gegeben. Es fehlt so gut wie ganz ein literarisches Porträt. Ebenso steht es mit den zeitlichen und örtlichen Angaben. Aufs Ganze gesehen, kann nur von einem Rahmen der Geschichte Jesu gesprochen werden, der als redaktionelle Zutat sekundär ist. Wir haben nicht eine Geschichte Jesu, sondern Geschichten von Jesus vor uns. Die Evangelisten sind — die eine Ausnahme sein wollende Schriftstellerpersönlichkeit des Lukas bestätigt die Regel — im ganzen nicht Schriftstellerpersönlichkeiten, sondern Sammler eines ihnen anvertrauten Gutes gewesen. In den Evangelien fällt das literarische Porträt als Objekt und die Schriftstellerpersönlichkeit als Subjekt der Evangelienschreibung fort. Erst an den Rändern des Urchristentums ist das anders geworden und hängt mit der Hellenisierung, d. h. Verweltlichung der urchristlichen Bewegung zusammen.

---

[6]) Im folgenden gebe ich im wesentlichen eine knappe Darstellung wieder, die das erste Stück meines Aufsatzes über „Die Verkündigung des Neuen Testaments in ihrer Einheit und Besonderheit" in den „Theologischen Blättern", 1931, Nr. 5, im Anschluß an meinen Artikel „Jesus Christus" in der R.G.G., 2. Aufl. ausmacht.

Diese Beobachtungen können nicht anders als der Hinweis auf einen wesentlichen Sachverhalt verstanden werden. Die Evangelien wollen und können nicht berichten von einer überragenden Persönlichkeit, einem Helden, dessen Psyche uns greifbar werden müßte und könnte. Gerade der wirklich radikale Betrachter muß zugestehen, daß er hier mit psychologischen Kategorien einfach nicht durchkommt. In diesem Zusammenhang ist die Aufräumungsarbeit Albert Schweitzers zu bejahen, so wenig wir auch seinen Folgerungen zustimmen können. Es ist begreiflich, es ist und bleibt denkwürdig, daß die großen Kritiker auf den Christusmythus hinzuweisen nicht müde geworden sind. In den Evangelien und gerade in den synoptischen Evangelien ist allerlei rein Situationsmäßiges, Topographisches, Chronologisches, Psychologisches da und auch wieder nicht da. Jedenfalls hat das alles keinen Akzent. Die tragende Hauptsache ist etwas anderes: Das johanneische Wort vom Logos, der Fleisch wurde und unter uns zeltete (Joh. 1, 14), steht unsichtbar auch über den synoptischen Evangelien. Auch in ihnen wird in einer Fülle von Einzelspiegelungen das Thema der Menschwerdung des Logos, des Christus, behandelt. Wir können, ja wir müssen mit älteren Schichten rechnen, die vor einem solchen Bewußtsein der urchristlichen Gemeinde liegen. Sicherlich hat man allerlei und mancherlei von einem Lehrer und Propheten Jesus von Nazareth erzählt, der Streitgespräche führte wie ein Rabbi und auffallende Dinge tat wie ein Thaumaturg des damaligen Orients. Aber dies alles ist, wenn es einmal dagewesen ist, nicht selbständig wirksam geworden, sondern eingegangen und untergegangen in dem Bericht von dem in Jesus von Nazareth erschienenen Messias Israels — oder mehr griechisch ausgedrückt: von der Epiphanie des Gottessohnes. Der berühmte Unterschied zwischen Johannes und den Synoptikern erfährt von hier aus schon eine gewisse Klärung, wobei nicht zu vergessen ist, daß auch im vierten Evangelium das Messiasthema nicht verschwunden ist. Und allen Evangelien ist gemeinsam, daß der Christus ein gewöhnlicher Erdenmensch, ein ψιλὸς ἄνθρωπος, geworden ist. In einem wirklichen Menschen, der der Messias Jesus von Nazareth war, wie in der Zeit des Alten Bundes der von Gott gesalbte König, d. h. in einem Menschen von Fleisch und Blut mit seinen menschlichen Grenzen hat Gott

geredet, und zwar dieses eine Mal, ein für allemal, endgültig, wie es im Introitus des Hebräerbriefes ausgeführt ist.

Nicht der interpretierende Philologe, sondern der klare Linien sehen wollende Historiker gerät aus dem hellen Raum, den er überblicken möchte, heraus und in ein ihm ungewohntes Helldunkel oder Halbdunkel hinein, in dem die anonymen Menschen, die Nichtpersönlichkeiten, wie sie Jesus als die geistig Armen selig gepriesen hat (Matth. 5, 5) und wie sie sein Apostel Paulus in vielen Variationen als die Armen und dennoch Reichen hingestellt hat, wichtig werden. Es ist wichtig, daß die Nächsten um Jesus herum nicht recht deutlich werden. Der urchristlichen Gemeinde war es wichtiger, daß das Wort Gottes in ihrer Mitte, dem Volke Gottes, dem geistlichen Israel, der Kirche, durch die zwölf Apostel als die Repräsentanten dieses Volkes Gottes kund wird, als daß man etwas Näheres wissen möchte und auch erzählen möchte von diesen Einzelpersönlichkeiten. Damit hängt sicherlich die durch keine Harmonisierung restlos auszugleichende Vielfältigkeit der neutestamentlichen, insbesondere der synoptischen Apostellisten zusammen. Daß hier eine ganze Anzahl Namen, die ohnehin bloße Namen für uns bleiben, nicht zu klären sind, damit hat es nicht mehr auf sich wie mit manchen widerspruchsvollen Zeit- und Ortsangaben. Es ist bezeichnend, daß nur der Hellenist Lukas hier mit Maßen periodisiert und psychologisiert hat und daß dann ohne Maß die apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten viele persönliche, anschauliche Einzelheiten zu berichten wissen. Und diese Apokryphen münden ein in den hellenistischen Reiseroman, werden ein Stück Welt abseits von den evangelischen Geschichten als der Geschichte des Christus und abseits von der kanonischen Apostelgeschichte, die ja auch als die Geschichte des erhöhten und in seiner Gemeinde gegenwärtigen Christus verstanden werden will.

Für den Historiker bedeutet das alles ein Negativum, das ihm ein historisch-psychologisch zu erfassendes Leben Jesu unter den Händen zerrinnen läßt. Gerade der Profanwissenschaftler möchte immer wieder aus solcher Skepsis heraus. Theologisch gesehen ist aber diese Skepsis positiv christologisch. Die sich uns aufdrängende Betrachtung hat einen christologischen Ausgangs- und Zielpunkt. Wir haben in den Evangelien eine bunte

Vielheit von Überlieferungen vor uns, die alle ihre Abzweckung darin haben — sonst wären diese Überlieferungen gar nicht weitergegeben worden —, das eine Christus-Jesus-Thema zu veranschaulichen. Die urchristliche Gemeinde empfand die Einheit und die Einheitlichkeit des Themas und stieß sich nicht, was als eine nicht wegzuleugnende Tatsache zu verbuchen ist, an den mannigfachen und vielfach nicht restlos ausgeglichenen Variationen dieses Themas. Einheit bei aller Mannigfaltigkeit macht ja gerade die vielverhandelte synoptische Frage aus.

Innerhalb des Neuen Testaments ist am deutlichsten über diese Hauptsache an den ältesten kerygmatischen Stellen bei Paulus und in der Apostelgeschichte gesprochen. Phil. 2, 5—11 ist denkbar knapp formuliert: Der Messias Jesus, der Knecht Gottes, der gehorsam gewesen ist, ist gestorben und auferstanden. Hier wie in den Reden der Apostelgeschichte steht Tod und Auferstehung im entscheidenden Vordergrund. In den Evangelien ist das insofern nicht anders, als auch dort die Leidens- und Auferstehungsgeschichte verhältnismäßig genau ausgeführt und nicht so perikopenhaft gestaltet ist wie die anderen Stücke der Evangelien, sondern das Kennzeichen der lectio continua trägt. In dem mehr als bei Paulus gefüllten Kerygma der Apostelgeschichte erfahren wir über die Geschichte des Knechtes Gottes (viermal wird Jesus nur in der Apostelgeschichte — 3, 13; 3, 26; 4, 27; 4, 30 — als παῖς θεοῦ bezeichnet) folgendes: Jesus von Nazareth war ein Mann, durch den Gott Krafttaten, Wunder und Zeichen getan hat (2, 22); er zog durchs ganze jüdische Land, nachdem er sich von Johannes dem Täufer hatte taufen und seine eigene Wirksamkeit in Galiläa begonnen hatte; er predigte den Frieden und machte gesund alle Dämonischen (10, 36—38; 13, 24 f.). Von dieser zusammenfassenden Christusverkündigung aus erklärt sich Werden und Wesen der Evangelien. Über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte habe ich schon gesprochen. Was den Stoff davor anlangt, so betonen wie die Prediger des Evangeliums in der Apostelgeschichte auch die Evangelisten in ihren sogenannten Sammelberichten den engen Zusammenhang von Wort und Tat. Und in der Perikope vom Zeugnis Jesu an den Täufer sind Wort und Tat in ausdrückliche Beziehung zur messianischen Person Jesu gebracht: „Die Blinden sehen, und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein,

und die Tauben hören, und den Armen wird das Evangelium gepredigt; und selig ist, wer sich nicht an mir ärgert" (Matth. 11, 5 f.). Sowohl im Wort als in der Tat ist die Beziehung auf den, der als der Messias Vollmacht hat, entscheidend. Nicht ein Lehrer, nicht ein Prophet hat gesprochen, sondern der mit einziger, einmaliger Vollmacht ausgerüstete Messias. Nicht ein beliebiger Wundertäter hat gehandelt, sondern einer, der im Anbruch des in ihm Wirklichkeit werdenden Reiches Gottes gestanden und deshalb Sünden vergeben hat.

Diesem messianologischen Tatbestand wird das Hin- und Herpendeln zwischen einer individualistischen und einer kollektivistischen Betrachtung der Jesusüberlieferung nicht gerecht. Die individualistisch-psychologische Betrachtung drängt sich zunächst deshalb auf, weil in den Evangelien, zumal in den synoptischen Evangelien, vieles so konkret-menschlich erzählt ist. Man hat seinerzeit (es war einige Jahre vor dem Ausbruch des Weltkrieges), als um die Geschichtlichkeit Jesu gekämpft wurde, gerne darauf hingewiesen, daß viele, viele Züge der evangelischen Berichterstattung unerfindlich seien. Dieser richtige Eindruck wurde aber deshalb falsch verwertet, weil ja eine sogenannte Unerfindlichkeit an sich noch gar nichts beweist: Unerfindlich aussehende Züge finden sich ja gerade in den schon genannten apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten wie überhaupt im Roman aller Zeiten. Aber wenn man hier auch die sehr nötigen Abstriche machen muß, so ist in den synoptischen Evangelien eben doch sehr vieles so eigentümlich konkret, daß sich ein psychologisches Durchdenken und Darstellen zu lohnen scheint. Aber wegen der vorhin entwickelten Sachlage kommt man dann doch nicht so weit, wie man das möchte, oder aber man stellt Banalitäten in der Zeichnung des sogenannten Charakters Jesu heraus. Und vor allem bleibt so oder so ein nicht zu bewältigender Rest, dem man Rechnung zu tragen vermeint, indem man die Verarbeitung und Steigerung gewisser Stücke im Rahmen der urchristlichen Gemeindetheologie oder des Kultus oder gar des Mythus verrechnet. Die kollektivistisch-kultische oder auch mythologische Betrachtung hält nun diesen gefundenen Rest für das Entscheidende, kann aber dann doch nicht so weit durchgeführt werden, daß nun auf der anderen Seite kein Rest entsteht. Wissenschaftlich gesehen, ist solche kolletivi-

stische Betrachtung in ihrer ideengeschichtlichen oder mythologischen oder auch geschichtsökonomischen Ausprägung möglich und sinnvoll. Bei genauerem Zusehen jedoch ist Hegels Wort: „Macht exegetisch und historisch aus Jesus, was ihr wollt, es frägt sich allein, was die Idee ist" eine Flucht. Und die Geschichtlichkeit Jesu von Nazareth kann auch von der profanen Geschichtswissenschaft aus nicht ernsthaft bezweifelt werden. Was bleibt rebus sic stantibus zu tun? Nach der Meinung vieler muß eine Synthese gesucht und gefunden werden, die Synthese etwa zwischen Geschichte und Übergeschichte, gewirkter und gedeuteter Geschichte, wie das einmal Martin Dibelius formuliert hat. Solch ein Versuch ist insofern modern und ansprechend, als er eine Vereinigung zwischen dem Altliberalismus vom Hegelschen Idealismus her und dem Neuliberalismus vom Ritschlschen Positivismus her bedeutet. Christologisch gesprochen, ist das aber eine Synthese zwischen der doketischen und der nazoräischen Ketzerei, um hier die bekannten Schleiermacherschen Ausdrücke [7]) zu verwenden. Im ganzen Neuen Testament und damit auch in den synoptischen Evangelien geht es aber weder um eine Spekulation über einen Christusmythus oder eine Christusidee (das wäre Doketismus), noch um ein Nachsinnen über die hervorragenden Eigenschaften eines religiösen Genius (das wäre Nazoräismus oder Ebionitismus), sondern um die Annahme des geschichtlich-konkreten Messiastums Jesu von Nazareth, das er selbst durch Worte und Tat verkündet hat und unter das sich seine Gemeinde von Anfang an gestellt hat.

Daß wir dabei abgesehen von der Leidensgeschichte und einigen wenigen mehr biographischen Komplexen (z. B. Mark. 1, 21—39: Der erste Tag in Kapernaum), die bei dem einen Evangelisten vorkommen und bei dem anderen wieder aufgelöst werden (so ist es bei Matthäus mit dem Bericht über den Kapernaumtag geschehen), auf die einzelnen Perikopen zurückgeworfen werden, hat im Blick auf das Messiastum Jesu seinen besonderen Sinn. Wenn die evangelische Überlieferung von Anfang an des Pragmatismus bar ist, so sollten wir uns nicht bemühen,

---

7) F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 22: „Die natürlichen Ketzereien am Christentum sind die doketische und nazoräische, die manichäische und pelagianische."

diesen Pragmatismus von uns aus herzustellen. In der neuesten Zeit hat das, was hier zu sagen ist, am besten Schniewind in seinem Referat „Zur Synoptiker-Exegese" in der „Theologischen Rundschau" 1930 [8]) ausgeführt. Ich zitiere zwei Stellen des genannten Forschers, der Intentionen Martin Kählers aufnimmt und von dem ich mich in meinen Intentionen am besten verstanden zu sein glaube. Gewicht und Tragweite minutiöser stilkritischer und textkritischer Einzeluntersuchungen werden hier besser gesehen als da, wo diese Untersuchungen nicht von einer Konstruktion geleitet sind, sondern von der Textanalyse. Schniewind sagt: „. . . die Rekonstruktion der Pragmatismen in Erzählungsstücken ist derselbe Fehler wie bei den Reden die Rekonstruktion der Gedankengänge. K. L. Schmidts Untersuchungen haben die Mk.-Perikopen aus ihren Fesseln gelöst und sie dadurch ihrem eigentlichen Leben zurückgeschenkt." „Dies . . . ist überhaupt das wesentliche Ergebnis der formgeschichtlichen Arbeiten für die Synoptikerexegese: sie weist uns zum einzelnen für Logien wie Geschichten. Das ist wiederum nichts Neues gegenüber der kirchlichen Praxis aller Zeiten. Das einzelne Jesuswort wird im Unterricht eingeprägt, die einzelne Perikope im Gottesdienst verlesen und in der Predigt erklärt. Auch ist das richtige Prinzip der Erklärung immer irgendwie befolgt worden. Zahn z. B. sagt zur Bergrede wie zu Matth. 10, daß hier Worte Jesu aus verschiedenen Zeiten aneinandergereiht seien. Auch hat man längst etwa nach der Adresse der einzelnen Logien gefragt: ist der Spruch an die Jünger, ist er an das Volk gerichtet? Und ebenso ist bei den Perikopen die Lösung des Pragmatismus schon stärker vollzogen, als man es oft annimmt. Zum Petrusbekenntnis z. B. sagen weder Zahn noch Schlatter etwas über dessen geschichtliche Stellung ‚im Leben Jesu', und doch erhebt sich das Problem des Petrusbekenntnisses besonders deutlich, wenn man den Berichten des Johannes-Evangeliums, wie die genannten Forscher, Vertrauen entgegenbringt. Doch hat gerade der schwierigste Teil der Perikope, die Matthäus-Überlieferung des Kephaswortes, seit K. L. Schmidts bekanntem Aufsatz eine Würdigung gefunden, die

---

[8]) J. Schniewind in der „Theologischen Rundschau", 1930, S. 165 und 166 f.

selbst ‚zurückhaltende Kritiker' der vorigen Generation nicht für möglich gehalten hätten! Schmidt aber kommt zur Würdigung des Spruches von der Kirche als eines Jesuswortes gerade darum, weil er die Pragmatismen ablehnt. Was ihn leitet, nannte man früher ‚biblisch-theologische' Betrachtungsweise. Aus den Gesamtzusammenhängen der Jesusworte zum Alten Testament und zum Judentum hin und aus ihrem Zusammenhang untereinander wird die Wahrscheinlichkeit erwiesen, daß Jesus an eine Ekklesia, an die Schar des heiligen Restes zur letzten Zeit gedacht habe. Dasselbe aber würde erst recht vom eigentlichen Petrusbekenntnis gelten: es kann niemals vom Pragmatismus des Lebens Jesu her verstanden werden, wohl aber aus dem Gesamtzusammenhang der Jesusworte, und gerade der nicht-‚messianischen'."

Den zuletzt genannten Gesichtspunkt greife ich auf, daß gerade die nicht-„messianischen" Jesusworte von einem biblisch-theologischen Zusammenhang getragen sind, und ich unterstreiche, daß es dabei gar nichts ausmacht, ob wir nun mehr auf Jesu Worte oder Taten näher eingehen. Wir sahen, daß das apostolische Kerygma und der evangelische Sammelbericht das offenbarende Handeln Jesu als ein unmöglich aufzulösendes Ineinander von Wort und Tat darstellen [9]. Wir werden sehen, daß die Einzelanalyse zum selben Ergebnis führt.

Eine zunächst gar nicht oder jedenfalls nicht sonderlich messianologisch aussehende Wundergeschichte, wenn wir von ihrem Abschluß absehen, ist die von der Heilung eines Aussätzigen, die bei Markus (1, 40—45) eine völlig isolierte und damit echte Perikope darstellt und dann bei Matthäus (8, 1—4) und Lukas (5, 12—16) eine knappe szenische Einleitung erhalten hat. Die Pointe dieser Erzählung liegt nicht nur in der Wundertat Jesu als einem Zeichen — grundsätzlich sind alle Wundertaten unter diesen beherrschenden Gesichtspunkt zu rücken —, sondern in der Weisung, die von allen drei Synoptikern in fast wörtlicher Übereinstimmung gebracht wird: „Sage niemandem etwas, son-

---

[9]) Vgl. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I, 1, 1932, S. 420 ff. Barth unterstreicht hier meine Fragestellung und hält R. Bultmann vor, daß er in seinem „Jesus", 1926, „‚Jesus' einseitig aus seinen Worten konstruiere".

dern geh hin, zeige dich dem Priester und opfere für deine Reinigung, was Moses geboten hat, ihnen zum Zeugnis." Es handelt sich hier einmal um das sogenannte Messiasgeheimnis und dann um eine Einweisung und Zurückweisung des Geheilten in den normalen Zusammenhang mit seiner Umgebung, was der Priester dem Gesetze nach zu vollziehen hat. Das scheint ein in sich deutlicher und einfacher Tatbestand zu sein. Aus der Geschichte der Exegese, vor allem in ihrer neuesten Phase, bekommt man indes den Eindruck, daß hier etwas recht Zweideutiges und Verwickeltes vorliegen muß. Bultmann sieht im Anschluß an Wredes These vom Messiasgeheimnis ohne weiteres in den genannten Worten einen Zusatz des Evangelisten Markus und im übrigen wie in der heilenden Geste, so auch in dem von Jesus ausgesprochenen Gebot eine Demonstration der erfolgten Heilung, dabei sich für das letztere auf M. Dibelius berufend [10]. Während bei solcher Deutung ein über das Handeln Jesu von Nazareth hinausgehende Theorie des Evangelisten etwa aus der Gemeindetheologie oder auch dem Christusmythus heraus angenommen wird, liegt es anderen Erklärern näher, eine einfachere psychologische Deutung zu geben: Die Menschen sollen an dem Zeugnis, das durch den Priester ausgestellt wird, und an dem Opfer die eingetretene Genesung erkennen (so Klostermann [11]), was dann schließlich auch als legendärer Zusatz verstanden werden mag, ohne daß gerade von einer Demonstration zu sprechen ist. In Wirklichkeit prellt bei solchen Erklärungen eine Motivforschung vor, die daraus ihre Nahrung zieht, daß der Vorgang in seiner Dialektik psychologisch nicht verrechenbar ist. Klar wird aber das Ganze durch das Ernstnehmen des konkreten Messiastums Jesu von Nazareth, der im Gegensatz zur schwärmerischen Betrachtung, daß das Gesetz abzuschaffen sei, das Gesetz gerade bejaht und darin seine messianische Würde erblickt. Dabei ist beachtlich, daß dieser gesetzeskonservative Zug nicht nur einem Worte wie Matth. 5, 17 eignet, sondern hier nun auch einer Stelle aus dem Markusevangelium und dann

---

[10]) R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. 2. Auflage, 1931, S. 227.

[11]) E. Klostermann z. St. im H. Lietzmannschen Handbuch zum Neuen Testament.

aus dem Lukasevangelium, wo man solchen vermeintlichen Nomismus zu sehen nicht gewohnt ist. Schlagend richtig hat Calvin die Perikope so erklärt [12]: „Quia nondum abrogatae erant caeremoniae legis, eas contemni vel praetermitti noluit Christus. Iam Deus in lege praeceperat ... Ergo Christus leprosum ad sacerdotem ablegans, sibi non aliud propositum fuisse testatur, nisi ut Dei gloriam illustraret [13]." Dieser Hinweis Calvins (Luther hat hier ähnlich exegesiert) [14] auf die gloria Dei mag etwas unvermittelt erscheinen. Aber eine Messiastat als Zeichen des in Jesus von Nazareth und nur in ihm erscheinenden Reiches Gottes ist damit ein Hinweis auf die Herrlichkeit Gottes. Dabei entsprechen Herrlichkeit Gottes und Niedrigkeit Christi einander wie dann noch zugespitzter Auferstehung und Kreuz. Der Messias in seinen Erdentagen hält das Gesetz. Die apostolische Predigt des Paulus spricht Phil. 2, 8 von dem Gottessohn als dem, der sich selbst erniedrigt hat und gehorsam gewesen ist, und Gal. 4, 4 von dem Gottessohn als dem, der vom Weibe geboren und unter das Gesetz getan ist. Wort und Tat sind in gleicher Weise auf das Messiastum bezogen und bezeugen es, wie umgekehrt durch das Messiastum Wort und Tat in ihrer besonderen Qualität bezeugt werden. So spiegelt eine Einzelperikope wider, was dem Aufriß der ganzen evangelischen Berichterstattung im Kerygma und im Sammelbericht und dann auch in Jesu Antwort an den Täufer Johannes Matth. 11, 5 f. zugrunde liegt. Das sogenannte Messiasgeheimnis, daß sich Jesus von dem Geheilten nicht als Messias ausrufen läßt, und das Gestelltwerden des Geheilten und damit auch des Heilers unter das Gesetz entsprechen einander. Keinen Heldenkult, keine Führernachfolge fordert dieser von Gott geschickte Messias. Den, der wegen seiner Krankheit aus seinem

---

[12]) Corpus Reformatorum vol. LXXIII, p. 232.

[13]) „Weil die Religionsgebräuche des Gesetzes noch nicht aufgehoben waren, wollte Christus nicht, daß diese verachtet oder außer Acht gelassen würden. Bisher hatte Gott im Gesetz vorgeschrieben ... Wenn also Christus den Aussätzigen zum Priester wegschickt, so bezeugt er damit, daß es ihm auf kein anderes Vorhaben angekommen ist als dieses, Gottes Herrlichkeit zu veranschaulichen."

[14]) Nur daß Luther in seinem an sich berechtigten Streben nach Vergegenständlichung wohl etwas zu sehr psychologisiert hat.

Volke und damit aus dem Synagogalverband ausgestoßen war, macht Jesus gesund, führt ihn aber nicht zu sich als zu seiner Person und Persönlichkeit, sondern zu dem Gott, der seinem Volk das Gesetz gegeben hat. Ich sprach vorhin von der Einweisung und der Zurückverweisung des Geheilten. Darin liegt die Bejahung der Kirche jenseits alles Schwärmertums. Der Vorgang, der in der Perikope geschildert ist, ist zugleich christologisch und ekklesiologisch und soteriologisch, handelt von Jesus als dem Christus und von dem Menschen als dem Glied des von Jesus nicht verneinten, sondern ausdrücklich bejahten und nur von ihm erfüllten Volkes Gottes. Wenn man diesen nicht psychologischen, sondern messianologischen Zusammenhang beachtet, dann verfangen die bloß stilkritischen und allgemein religionsgeschichtlichen Analysen nicht mehr [15]). Wie Paulus den Christen nur als Glied des Leibes Christi sieht, so spricht Jesus den Menschen nur in der auf ihn, den Messias, bezogenen Kirche an.

Daß die Vokabel für Kirche nicht vorkommt, kann diese Sachlage nicht ändern. Wenn diese Vokabel aber dann vorkommt, ist es wiederum nicht anders. Matth. 18, 17, die einzige ἐκκλησία-Stelle bei den Synoptikern neben Matth. 16, 18, braucht und darf nicht ohne weiteres als ein Stück aus einem urchristlichen Gemeindekatechismus erklärt werden, sondern hat diesen prägnanten Sinn: Eine dem Verirrten nötige Warnung soll schließlich vor der von Jesus als Kirche gesehenen Synagoge ausgesprochen werden. Auch hier stellt sich der Messias Jesus unter das Gesetz.

Ganz besonders deutlich ist dieser Sachverhalt in der nur bei Matthäus (17, 24—27) überlieferten Perikope von der Tempelsteuer. Mir scheint sich hier als sinnvolle Perikopenüberschrift aufzudrängen: Auch, ja gerade der Messias unter das Gesetz getan. Wieder stößt die reformatorische Exegese Calvins ins Zentrum, wenn da streng methodologisch gefragt und gesagt wird: „Inprimis notandus est huius historiae scopus: nempe quod

---

[15]) Gut J. Schniewind in seiner Erklärung des Markusevangeliums, 1933 (in dem neuen Göttinger Bibelwerk „Das Neue Testament Deutsch"), S. 54: „Jesus hat das alttestamentliche Gesetz zugleich ganz bejaht und ganz verneint. Die unmittelbar folgenden Streitgespräche (scil. Mark. 2, 1—3, 6) geben eine Probe davon."

Christus tributum solvendo subiectionem ultro testatus sit, sicut formam servi induerat"[16]. Neuere Exegeten, die mit dem konkreten Messiastum Jesu nichts Rechtes anzufangen wissen, sind zum mindesten voreilig, wenn sie in unserer Perikope ohne weiteres „Diskussionen der palästinensischen Gemeinde über die Verpflichtung zur Tempelsteuer" sehen[17]. Die weitverbreitete Meinung, daß das Matthäusevangelium mit seiner starken Betonung des Gesetzes einen judenchristlichen Überlieferungsstand darstelle, demzufolge Jesus post festum in eine ganz enge Beziehung zum Gesetz gestellt worden sei, bedarf einer Revision. Auch der umgekehrte Weg ist denkbar: Das Messiastum Jesu ist von Anfang an vielfach nicht verstanden worden. Nicht nur heidenchristliche Kreise haben die gloria Christi auf Kosten der crux Christi überbetont und so den Satz, daß Jesus Christus unter das Gesetz getan ist, da und dort fallen lassen. Sondern die ersten Jesusjünger selbst, von denen her die synoptische Überlieferung gestaltet worden ist, haben ihren Meister mißverstanden. Schon ihnen ging es um die gloria Christi mehr als um die crux Christi. Die Zebedäussöhne erbitten sich von Jesus die Anwartschaft auf die besten Plätze im Gottesreich, um dann von Jesus auf die Notwendigkeit des Leidens hingewiesen zu werden (Mark. 10, 35—45; Matth. 20, 20—28). Simon Petrus bekennt sich wohl zu Jesus als dem Messias, um aber dann ebenfalls auf das bevorstehende Leiden hingewiesen zu werden (das Petrusbekenntnis und die erste Leidensverkündigung bilden bei allen drei Synoptikern einen zusammenhängenden Komplex: Mark. 8, 27—33 und Parallelen; derselbe Petrus, der nach Matth. 16, 17 selig gepriesen wird, muß sich sagen lassen: „Weiche von mir, Satan!", welchen Einzelzug der wohl auch hier etwas psychologisierende dritte Evangelist nicht überliefert hat). Jedenfalls versagt gerade dieser Petrus, indem er den von ihm anerkannten Messias Jesus verleugnet. Und Judas Ischarioth verrät seinen Herrn. Auch in der uns hier beschäf-

---

[16]) CR ibidem, p. 521. „Vor allem ist das Ziel dieser Geschichte zu beachten: daß offenbar Christus durch das Zahlen der Steuer freiwillig seine Unterwerfung bezeugt hat, so wie er ja die Gestalt des Sklaven angenommen hatte."

[17]) So R. Bultmann a. a. O., S. 341. Ihm schließt sich E. Klostermann z. St. an.

tigenden Geschichte von der Tempelsteuer irrlichtert das von Jesus geradezu provozierte Mißverständnis seitens seiner Jünger. Daß der nötige Geldbetrag dann im Maule eines von Petrus auf Anweisung gefangenen Fisches gefunden wird, könnte ein legendärer Zug sein, der der neugierigen Frage nach der Geldbeschaffung Genüge tut und das bekannte Motiv aus der Polykratesgeschichte verwendet. Vielleicht hat aber dieser so oder so entstandene Einzelzug eine christologische Bedeutung: Gott, der seinen Sohn geschickt und unter das Gesetz getan hat, zahlt letztlich selbst den vom Gesetz geforderten Preis, indem er ein Wunder vollzieht. Solchem Sinn der Geschichte würde es keinen Abbruch tun, auch wenn das Wunder gar nicht geschehen wäre, sondern dem christologischen Denken sein Dasein verdankte. Doch auch hier scheint mir die auf Jesus von Nazareth selbst in seinen Erdentagen bezogene konkrete Messianologie weiter und zugleich tiefer zu führen. Das Wunder in seiner messianologischen Einmaligkeit ist so geschehen, wie es erzählt ist. Auch hier muß eine stilkritische Analyse, die sich zudem im Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte bewegt, um des besonderen Messiastums Jesu von Nazareth willen zurückgerufen, zurückgenommen werden.

Damit ein Vorgang eine Messiastat und als solche ein Zeichen des Reiches Gottes ist, kommt es aber nun gar nicht darauf an, daß immer ein Wunder als ein das Naturgesetz durchbrechendes einmaliges Ereignis da ist, das als solches hinzunehmen ist, wenn nicht unüberwindliche Überlieferungsfragen auftauchen. Vom Wort gilt, worauf uns schon Kerygma und Sammelbericht hingewiesen haben, genau dasselbe. Und wiederum gilt von gewissen Taten dasselbe, die keine Wunder gegen das Naturgesetz sind.

Für das als Judentum sich verstehende und auch mißverstehende Israel ist weniger diese oder jene auffallende Wundertat Jesu das Ärgernis, sondern vor allem sein Wort aus einem Vollmachtsanspruch heraus, der als Gotteslästerung empfunden wird. Das entspricht durchaus dem Sachverhalt, wie er von Jesus her zu sehen ist. Er selbst verbindet Tat und Wort miteinander, wie es am deutlichsten in der Geschichte von der Heilung des Gichtbrüchigen (Mark. 2, 1—12 und Parall.) vorliegen dürfte. Dort wird Heilungstat und Sündenvergebung in eins

gesetzt und auf Jesus als den Messias konzentriert, was alles um dieses messianischen Gedankens willen nicht in verschiedene und angeblich einander zuwiderlaufende Motive aufgespalten werden darf[18]). Wie das Wort Gottes im Alten Testament, sein dābār, nicht nur ein gesprochenes Wort, sondern ein Geschehen bedeutet, so ist auch Jesu Wort ein verbum efficax und damit gerade ein Wunder im Sinne des Zeichens. Daß den Armen das Evangelium gepredigt wird, daß diese geistlich Armen selig gepriesen werden, ist das eigentlich entscheidende Wunder, das Wunder aller Wunder. Denn ein solches Wort Jesu bedeutet ja nicht, daß eine bloße Mitteilung gemacht wird, die ein anderer, etwa wir nachsprechen sollten und könnten, sondern daß etwas an diesen Armen geschieht, daß sie angeredet, daß sie, die Sünder, freigesprochen, wir dürfen auch sagen: gerechtfertigt werden.

Gar keine Wundertat im Hinblick auf das Naturgesetz und dennoch ein gewaltiges Zeichen des Reiches Gottes ist eine Einzelgeschichte, die m. E. im Rahmen des Redens und Handelns Jesu gar nicht genug betont werden kann. Das ist die Erzählung von der Tempelreinigung (Mark 11, 15—19 u. Parallelen). Gewisse radikale Kritiker, die hier so etwas wie einen von Jesus versuchten messianischen Aufstand sahen, haben eine richtige Witterung gehabt. Dieser für das offizielle Judentum so peinlich ärgerliche Vorgang erschöpft sich nicht etwa in einer handgreiflichen Kritik Jesu am Tempeldienst mit seinem kultischen Drum und Dran, einer Kritik, die an die Stelle des kultischen Apparates Wort- und Gebetsgottesdienst setzt, sondern ist hineinzustellen in einen Gesamtplan Jesu, der nach Jerusalem zum höchsten Feste reist und auf den Kampf mit den weltlich-geistlichen Machthabern gerüstet ist, als wenn er in Zelotenart den Tempel erobern und an diesem Zentrum das Gottesreich herbeizwingen möchte. Es handelt sich um eine zentrale Angelegenheit in der Geschichte Jesu als des Messias, die den Beginn der Leidensgeschichte ausmacht und deshalb im vierten Evangelium, in dem die Gesamtgeschichte Jesu unter den Leidensgedanken gestellt ist, an den Anfang der Wirksamkeit Jesu gerückt ist. Aber es ist damit noch nicht alles gesagt, was zu sagen ist. Derselbe Jesus,

---

[18]) Gegen R. Bultmanns Analyse.

der mit dem skizzierten Anspruch den Tempel gereinigt hat, bricht diese Linie sofort wieder ab. Mit dieser Geschichte beginnt eben die Leidensgeschichte. Auf die höchste Aktivität folgt sozusagen die Passivität. Auf den messianischen Einzug in Jerusalem, der ja den Auftakt zur Tempelreinigung bildet, folgt Gethsemane und Kreuzestod. Eine konsequent radikale psychologische Betrachtung muß hier von Erfolg und Mißerfolg und schließlicher Verzweiflung sprechen. Aber gerade in diesem Aufriß meldet sich wiederum das Geheimnis des Messias Jesus, der unter das Gesetz getan ist.

Wie der bekennende Jünger, so hat ja auch das jauchzende Volk Jesus als den Messias verraten. Es tun sich hier die Widersprüche und die Zwiespältigkeiten der jüdischen Messiaserwartung auf. Von da aus bedeutet für Jesus die Aneignung des Messiasgedankens, die im Grunde im Hinblick auf sein Reden und Handeln, wie wir es zu verstehen gesucht haben, eine Selbstverständlichkeit war, Belastung und Erhebung in einem. Klar ist nur das Daß des Messiastums, unklar und immer wieder gefährdet aber ist das Wie des Messiastums. Es kann und muß von Jesus zu dem ihm entgegengetragenen Messiasbekenntnis ja gesagt werden. Aber sofort beginnt in demselben Augenblick die Auseinandersetzung mit dem gerade im Rahmen von Messiasbekenntnissen einsetzenden menschlichen, gottwidrigen Ansprüchen. Während die jubelnden Jünger und auch Volksmassen nicht mehr an den Gehorsam gegenüber Gott denken, stellt nun gerade Jesus in seinem Messiastum alles unter diesen vollen Gehorsam gegenüber Gott. In diesem Zusammenhang erst verstehen wir die so schwer zu erklärende Perikope von der Davidssohnschaft Jesu (Mark. 12, 35—37 und Parallelen). Der Menschensohngedanke drückt die Hoffnung aus, daß der Messias vom Himmel, von der ganz anderen Seite, von Gott her kommt, und daß die kommende Gottesherrschaft in ihrer göttlichen Herrlichkeit in der Unscheinbarkeit verborgen ist. Aber das eigentlich Entscheidende ist nicht eine sich hier leicht einstellende Spekulation über merkwürdige kosmische Dinge, sondern die immer wieder zu erarbeitende Tatsache, daß der Menschensohn ganz abhängig ist von Gott, dessen Gesalbter er ist, dem er gehorsam ist, indem er nicht auf seine Würde, sondern auf Gottes Tat an ihm und durch ihn achtet.

Dies alles ist eine düstere Bußpredigt, der sich die Menschen gerne, ach, so gerne entziehen möchten. Überaus schrecklich ist der aufpeitschende Appell, daß Menschen sich um des Gottesreiches willen zu Eunuchen gemacht haben (Matth. 19, 12). Und dennoch ist diese Bußpredigt ein Evangelium, eine frohe Botschaft. Anders ausgedrückt: Die messianische Zeit ist eine Freudenzeit. Eine Anzahl von Geschichten und Worten sind von der Betonung solchen spezifischen Geschehens aus zu verstehen. Die Gegner Jesu halten ihm vor, daß seine Jünger im Gegensatz zu den Johannesjüngern und Pharisäern nicht fasten. In seiner Antwort stellt Jesus nicht etwa eine allgemeine Regel auf, daß man nicht fasten solle, sondern er betont den Ausnahmefall, daß in der messianischen Freudenzeit nicht gefastet werden solle (Mark. 2, 18 bis 22 und Parallelen). Als Jesus in Bethanien gesalbt wird, murren seine Jünger über die Verschwendung einer so großen Geldsumme, die man besser den Armen gegeben hätte. Jesus läßt sich auf diesen sozialen Gesichtspunkt nicht ein. Aber er will damit nicht die sympathische allgemeine Regel geben, daß man auch mal Feste zu ihrer Zeit feiern dürfe und solle, sondern er bejaht die Tat der verschwenderisch dienenden Frau als Ausnahmetat für den Messias (Mark. 14, 3—9; Matth. 26, 6—13).

Diese mit Absicht fast beliebig herausgegriffenen Perikopen in Verbindung mit diesem oder jenem Jesuswort genügen, um die These aufzustellen und zu erhärten, daß die synoptischen Evangelien ihr selbstverständlich ihnen eignendes Christuszeugnis in der Ausprägung einer konkreten Messianologie haben. Den vielleicht unvollkommenen Ausdruck „konkret" habe ich so verstanden wissen wollen, daß damit die Spannung und die Schwierigkeit des Messiastums Jesu von Nazareth nicht erst in der urchristlichen Gemeinde empfunden und dargestellt worden sind, sondern eben der Person Jesu von Nazareth selbst eignen. Der heute ganz besonders beliebte Einwand, daß man bei dieser Einstellung nun doch wieder einen sogenannten historischen Jesus oder gar ein Leben Jesu herauszustellen sich bemühe, anstatt sich einfach an das Kerygma und die Evangelisten mit ihrem Zeugnis zu halten, kann nicht verfangen. Diesem Einwand nachgeben, würde, um schon Gesagtes zu unterstreichen, bedeuten, daß wir uns wohl vor der Gefahr des Nazoräismus

oder Ebionitismus hüten, nicht aber vor der Gefahr des Doketismus. Wenn im schärfsten Gegensatz zu allen mehr oder weniger deutlichen oder auch getarnten doketischen Bemühungen die Frage, ob Jesus von Nazareth gelebt hat oder nicht, eine schlechterdings entscheidende Bedeutung hat, so hat die Frage nach der Einzelausführung, als was und wer denn dieser Jesus von Nazareth gelebt hat, dieselbe Bedeutung. Sich gegenüber dieser christologisch und damit theologisch belangreichen Tatsache auf Paulus zurückzuziehen, geht auch nicht an. Es darf und muß daran erinnert werden, daß die Vertreter einer doketischen Christologie in gewissem Sinne Pauliner gewesen sind und sind. Daß Paulus das Christuskerygma weder im ganzen so gefüllt hat wie die Redner der Apostelgeschichte, noch im einzelnen so gefüllt hat wie die Evangelien, hat immer wieder dazu verleitet, seine jeglichem Doketismus und jeglichem Mythus entgegenstehende Bezeugung des konkret geschichtlichen Christus Jesus, der vom Weibe geboren und unter das Gesetz getan war und den Gehorsam übte, hintanzusetzen. Diese Hintansetzung läßt das Johannesevangelium sozusagen mit 1, 14 („Der Logos ward Fleisch") abbrechen, anstatt zu beachten, daß gerade auch das Johannesevangelium allen Wert darauf legt, diesen Satz durch viele Kapitel hindurch zu explizieren. Um solche Explizierung geht es auch in den synoptischen Evangelien.

An diesem Ergebnis als einem Hauptergebnis wird nichts geändert, auch wenn zu verrechnen ist, daß in den synoptischen Evangelien einzelnes mitgeteilt ist, was der bloßen Erzählerfreude entstammt und damit unter der Messianologie liegt, und daß auf der anderen Seite einzelnes mitgeteilt ist, was dem mythischen Denken entstammt und damit die Messianologie hellenisiert und säkularisiert. Worauf es mir angekommen ist, liegt in der Notwendigkeit beschlossen, grundsätzlich und einzelexegetisch der messianologischen Fragestellung mehr Raum zu geben, als das heute der Fall ist. Zum mindesten ist damit ein Einbruchsgebiet gewonnen, das vielleicht noch weiter und tiefer geht, als mir selbst zur Stunde deutlich ist. Die Bibel des Neuen Testaments enthält nicht nur die Briefe des Apostels Paulus mit ihrem Echo in den urchristlichen Episteln, sondern auch die Evangelien. Und sie enthält dann nicht nur das Johannesevangelium, das trotz seines notorischen Antidoketismus von

der Tübinger Schule an doch wieder vielfach doketisch mißverstanden wurde, sondern auch die drei synoptischen Evangelien. Jede Möglichkeit, das von Paulus nicht weiter ausgeführte Kerygma unterzuinterpretieren, soweit es um den Gehorsam des lebenden und leidenden Messias Jesus geht, und überzuinterpretieren, soweit es um mythologische und kosmologische Aussagen geht, soll durch die Evangelien überhaupt und durch die synoptischen Evangelien insbesondere ausgeschaltet werden.

Nach Martin Kähler, dessen Stellungnahme ich eingangs kurz geschildert habe, ist es irrig, hinter das Kerygma zu gehen. Mir scheint, daß dies nicht so verstanden werden darf, als ob nun das, was ich herauszustellen versucht habe, ein solches Zurückgehen hinter das Kerygma bedeute. Vielmehr kommt alles darauf an, die Evangelien nur vom Kerygma aus zu lesen und dabei in dem fleischgewordenen Gottessohn den in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Land sprechenden und handelnden Messias zu sehen. Auch dann, ja gerade dann wird die Gestalt Jesu von Nazareth keinem unbeteiligten Hörer und Zuschauer verfügbar gemacht. In der Zeit und an diesem und jenem Ort haben die ersten Hörer und Zuschauer, wenn sie nicht glaubten, d. h. wenn sie dem Gesetz und der Verheißung Gottes nicht gehorchten, wenn sie also verstockt waren, den Messias Jesus gehört und gesehen und doch nicht gehört und gesehen. Dieses Zeichen des Glaubens einerseits und der Verstockung andererseits bleibt dauernd aufgerichtet. Besonders deutlich ist dieser Sachverhalt im Hinblick auf die Auferstehung Jesu Christi geklärt: „Ihn hat Gott auferweckt am dritten Tag und sichtbar werden lassen, nicht allem Volk, sondern Zeugen, die im voraus bestimmt waren von Gott" (Apg. 10, 40 f.). Was von den Aposteln und der ersten Jüngergemeinde gilt, das gilt auch von uns, die wir erst dann zur Kirche zugerechnet werden, wenn wir nicht „alles Volk", sondern „im voraus bestimmte", d. h. von Gott angerufene und ihm gehorchende Menschen sind.

Die reformatorische Exegese, die ich in meinen Darlegungen einige Male einklingen ließ, ist in der Art, wie die Evangelien im ganzen und die synoptischen Evangelien im besonderen verstanden werden, sicherlich vorbildlich. Albert Schweitzer zitiert

ein Wort Luthers, das im Gegensatz zu den gequälten Evangelienharmonien der alten Orthodoxie und den oft zu tief und dabei vorbeibohrenden Untersuchungen im 19. und auch 20. Jahrhundert intuitiv das entscheidend Richtige trifft: „Die Evangelien halten in den Mirakeln und Taten Jesu keine Ordnung, liegt auch nicht viel daran. Wenn ein Streit über die Heilige Schrift entsteht, und man kann's nicht vergleichen, so lasse man's fahren" [19]). Im beherrschenden Vordergrund steht nach Luther dies: „Das Evangelium ist nichts anderes denn eine Predigt von der einigen Person, die da Christus heißt". Richtig ist erkannt, daß Lukas mit seinen „Historien" eine gewisse Ausnahmestellung hat. Was uns heute der Zusammenhang zwischen Kerygma und Evangelien ist, drückt Luther so aus: Wie in den Evangelien „stehet in Sankt Pauls Episteln nichts von den Heiligen geschrieben, nur alles ist von Christus" [20]). Das alles ist ganz ferne von jeder ebionitischen Auffassung, aber auch von jeder doketischen, wenn man bedenkt, wie ungemein anschaulich-gegenständlich Luther von Jesus spricht. Man lese das nach etwa in der schönen Zusammenstellung von Walther Köhler: „Wie Luther den Deutschen das Leben Jesu erzählt hat" (1917). Bei Calvin ist das in der Hauptsache ebenso. In einer in diesen Tagen erschienenen Arbeit von Max Dominicé ist der Calvinischen Evangelienerklärung unter dem richtigen Gesichtspunkt: „L'humanité de Jésus d'après Calvin" [21]) nachgegangen. Als eine These ist von dem Verfasser diese Formulierung gegeben: „Cette humanité... n'est pas celle d'un individu humain particulier, d'un ‚caractère'. Elle est une nature humaine impersonnelle, ou, pour mieux dire, l'humanité de Dieu... nous voyons Dieu vivre et agir au milieu de nous" [22]). Gelehrter und exakter als Luther arbeitet Calvin in diesem Zusammenhang auch die Unterschiede der einzelnen neutestamentlichen Schriften heraus. Ich unterstreiche einen Satz aus seinem „Argumentum in Evangelium Jesu Christi secundum Matthaeum, Marcum et Lucam": „Vim et

---

[19]) A. Schweitzer a. a. O., S. 13.

[20]) Diese Lutherzitate stammen aus Luthers „Kirchenpostille" und sind in dem oben genannten Buch von W. Köhler abgedruckt.

[21]) Editions „Je sers", Paris VIe, 15, rue du Four, 1933, 234 S.

[22]) Ibidem.

effectum adventus eius (scil. Jesu Christi) magis exprimunt alii novi testamenti libri. Imo Johannes hac in parte multum differt a tribus reliquis..." [23]).

Bei alledem dürfen aber nun doch nicht Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten der reformatorischen Exegese verkannt werden. Man muß das heute schon aus pädagogischen Gründen denkbar offen aussprechen. Die moderne Luther- und auch Calvin-Renaissance hat eben als Renaissance darin ihren höchst bedenklichen Fehler, daß vielfach an die Stelle eigener exegetischer Bemühung ein „Lutherus dixit" oder „Calvinus dixit" tritt. Es darf nicht geleugnet werden, daß beide Reformatoren trotz richtigen Ansatzes auf der einen Seite das gesamte Christuszeugnis des Neuen Testaments zu sehr auf einer Ebene gesehen haben, so daß die besondere Funktion nun gerade der synoptischen Evangelien nicht stark genug herauskommt, und daß sie auf der anderen Seite in ihrer Bemühung um die konkrete Erfassung der Erdengeschichte Jesu auch mal zu sehr psychologisiert haben (das dürfte vor allem für Luther gelten). Wir wären keine rechten Zeugen als Theologen und keine rechten Theologen als Zeugen, wenn wir nicht die Fortschritte der Exegese dankbar bejahten und dabei auch der ja in vielem so tragischen Geschichte der Leben-Jesu-Forschung unsern schuldigen Respekt widmeten. Ich mache mir hier mutatis mutandis zu eigen, was unlängst einmal Kattenbusch in der Betrachtung des Zusammenhanges und Gegensatzes von östlich-orthodoxen und westlich-evangelischen Theologen gesagt hat: „Zweierlei hat uns weiter geführt im Glaubensverständnis, als den ‚Vätern' gegeben gewesen (sicher nicht sine Deo et Christo auf den Konzilien formuliert worden und doch vom Glauben überholt!), die biblische Forschung, nämlich über die Evangelien, die Urpredigt von Jesus dem Christus (auch die des Paulus), und vor allem die Aufrichtung der Umstände, unter denen das kirchliche Dogma ...,

---

[23]) CR ibidem, p. 1. „Darlegung des Evangeliums Jesu Christi nach Matthäus, Markus und Lukas": „Die Kraft und die Wirkung der Ankunft Jesu Christi drücken mehr die anderen Bücher des Neuen Testaments aus. Johannes freilich unterscheidet sich in diesem Stück von den drei übrigen (Evangelisten)."

‚religiös' (!) zu seinem Abschluß, zu seinem Ziel kam . . ."[24]). Ich selbst möchte in derselben Linie dies sagen: Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, die immer wieder neueinsetzenden Evangelienuntersuchungen, das religionsgeschichtliche Studium der urchristlichen Zeit (ich erinnere nur an die Herausarbeitung der Eschatologie in den letzten Jahrzehnten) ist eine eifrige Bemühung um die Explizierung der Menschwerdung des Logos, des Christus, des Messias und trotz aller Fehler und Rückschläge damit eine Bemühung um das besondere Christuszeugnis der synoptischen Evangelien.

Es tut not, gerade in unseren Tagen solche Kontinuität theologischer, philologischer, historischer Forschungsarbeit zu betonen. Die Zeiten liegen nicht so weit zurück, wo das neutestamentliche Christuszeugnis durch eine idealistische, ideenhafte, eschatologisch-apokalyptische, kosmologische, gnostische Betrachtung zu verdampfen drohte. Heute scheint mir nun gerade in gewissen modernen theologischen Kreisen die Gefahr der Verwandlung von Christologie, Ekklesiologie und Soteriologie in eine bloße Existentialphilosophie und Anthropologie von verheerenden Folgen zu sein. So wichtig und richtig bei einer streng anthropologischen Betrachtung das Dringen auf die Entscheidung, auf die *κρίσις*, ist, weil unser Hinnehmen der vielberufenen konkreten Situation unsere Verantwortung stärkt, so sehr lauert aber dann doch eine dabei so eifrig bekämpfte bloße Erlebnistheologie, bei der zu kurz kommt, daß es in der biblischen Offenbarung zu allererst heißt: Deus dixit. Ein solches echtes perfectum ist ein perfectum praesens, aber eben doch ein perfectum: Gott, der Herr und Vater, hat gesprochen, hat gehandelt, und zwar in und mit dem Zeugnis von Christus im Neuen Bunde einmal, ein für allemal. Unser Glaube soll sein Antwort auf diese spezifische Anrede, diesen nicht zu überhörenden Anspruch Gottes an uns. Wenn wir in solcher Weise nicht glauben, so sind wir ungehorsam, sind wir verstockt gegenüber den Taten Gottes, huldigen wir der Autarkie des Menschen. Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien hat hier seine besondere Aufgabe und Würde.

---

[24]) In der „Theologischen Literaturzeitung", 1930, Sp. 472—476, in einer Rezension der von F. Lieb herausgegebenen Zeitschrift „Orient und Okzident".

Daß Gott selbst in seinem Sohn als dem Messias Israels zu allen Menschen gesprochen hat und spricht, sie damit versetzend in den neuen Äon, ist das große Zeichen auch gegen die Autarkie der Völker, wie sie, menschlich wohl begreiflich, aber bekenntnis- und glaubensmäßig doch unmöglich, mehr als je in diesen Tagen hervorbricht. Die sogenannte „Glaubensbewegung Deutsche Christen", die jetzt in meinem deutschen Vaterlande, im Deutschen Reich, die evangelische Kirche jedenfalls äußerlich erobert hat, ist schon deshalb eine besonders gefährliche Häresie, gefährlicher als die Häresien des nun so sehr gescholtenen neunzehnten Jahrhunderts, weil diese neue Häresie sich abwendet von Jesus als dem Messias Israels und damit von dem Christuszeugnis der Bibel Alten und Neuen Testaments überhaupt und dem Christuszeugnis der drei synoptischen Evangelien im besonderen. Die nun die ganze Welt beschäftigende Judenfrage ist, von hier aus gesehen, keine Einzelfrage, die man antisemitisch oder auch philosemitisch zu lösen hätte, sondern eine Kardinalfrage, die über das sogenannte Rassenproblem hinaus zum mindesten mit als die Frage nach Israel gesehen und behandelt werden muß [25]). Immer und immer sollen wir Christen hören auf die Stimme Gottes in seinen alttestamentlichen Propheten, in dem Vorläufer Jesu Christi, dem Täufer Johannes („Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken", Matth. 3, 9; Luk. 3, 8) und dann in Jesus Christus, d. h. in dem auf Erden erschienenen Messias selbst. Wir sollen hören auf das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien, das im Christuszeugnis der ganzen Bibel, des ganzen Alten und Neuen Testaments, seine besondere Funktion hat.

---

[25]) Ich darf hier auf mein Gespräch mit Martin Buber über „Kirche, Staat, Volk, Judentum" in den „Theologischen Blättern", 1933, Nr. 9, hinweisen.

Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums.

Von

Ernst Gaugler, Bern.

Es ist lange her, seit Johann Gottlieb Fichte in seiner „Anweisung zum seligen Leben" das Johannesevangelium als „echteste und reinste Urkunde" der „Lehre des Christentums" bezeichnen konnte[1]. Ein ganzes Jahrhundert hat sich seither um den Erweis gemüht, daß dem nicht so sein könne. Aber trotz immer erneuter Anstrengung, dieses seltsame Dokument einzuordnen, einer Anstrengung, die an die zäh wiederholten Bestürmungen eines uneinnehmbaren Bollwerks gemahnt, bleibt offenbar der andere Satz Fichtes bis heute zu Recht bestehen, daß Johannes isoliert dastehe, „eine wunderbare und rätselhafte Zeiterscheinung, ohne Vorgang und ohne eigentliche Folge"[2]. Adolf von Harnack hat ihn ungefähr hundert Jahre später durch die Anmerkung erneuert, „die Entstehung des johanneischen Evangeliums sei literar- und dogmengeschichtlich betrachtet, das größte Rätsel, das die älteste Geschichte des Christentums biete"[3].

Was ist das für ein seltsames Buch, an dem annähernd zwei Jahrtausende jene ehrfürchtige Scheu gelernt haben, die nur die Erscheinung des Göttlichen selbst auslöst, bis uns scharfsichtige Kritiker klar zu machen wagten, daß diese Scheu eigentlich unangebracht wäre, weil sich hinter der hohen Front des Gebäudes die leere Betriebsamkeit und der kühle Intellekt des monotonen Apologeten und Polemikers verberge? Wer wagt sich heute noch auf ein Zeugnis zu stützen, das zwar einst für Geschlechter das Christuszeugnis des Neuen Testaments schlechthin in sich

---

[1] Johann Gottlieb Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben. Berlin 1806. Neu herausgegeben von Fritz Medicus 1910, Seite 86.

[2] Fichte, a. a. O., Seite 88.

[3] Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Auflage 1909, I. Band, Seite 108.

zu sammeln schien, das aber nun angeblicherweise entlarvt ist als der unvermeidliche Prozeß der Hellenisierung der urgemeindlichen und apostolischen Christusbotschaft, als die willkürliche Entstellung dieser Kunde durch die Deutung eines obskuren, wenn auch vielleicht genial zu nennenden hellenistischen Judenchristen des frühern oder spätern zweiten Jahrhunderts? Wer wagt für das Bekenntnis seines Glaubens das Wort noch dem Johannesevangelium zu entnehmen, wenn uns dieses Werk als das Dokument einer Abart gnostisch-synkretistischer Frömmigkeit entfremdet wird, wie es nicht ohne ernste Begründung in namhaften Untersuchungen der letzten Forscherperiode geschah?

Es ist keine Frage, daß wir uns dem johanneischen Problem gegenüber noch weithin in einer besonders schwierigen Lage befinden, die für den ernsthaft Suchenden nicht ohne die Qual zeitweiliger Ratlosigkeit überwunden werden kann.

Dennoch dürfen wir die Bemühung um ein angemessenes Verständnis dieses Textes niemals leichthin aufgeben. Die Feststellung unserer Verlegenheit will ja auch einfach die wirkliche Forschungslage aufzeigen. Es soll damit dem Absolutheitsanspruch jeder bisher geäußerten oder noch zu äußernden Hypothese der Boden entzogen sein und der Möglichkeit, tastend ein neues Erkennen zu wagen, der Weg geebnet werden.

Ich beginne mit einigen Feststellungen, um Sicheres und Fragliches zu scheiden:

1. Das Evangelium selbst weist dem Jünger, den Jesus lieb hatte, eine Vorzugsstellung und ein Zeugenamt zu, das nur sehr hoch gewertet oder dann als Fälschung völlig entwertet werden kann.

2. Die Stilform der Wiedererzählung und besonders der Reden verändert die alte Überlieferung der Gemeinde, formgeschichtlich betrachtet, so stark, daß man unmöglich sagen kann, sowohl der Bericht der Synoptiker als auch der Bericht des Johannes sei den geschichtlichen Geschehnissen konform. Man muß sich also für das Urteil, wer historisch-richtig erzähle, unzweideutig für die einen oder den andern entscheiden.

3. Ist die Frage so gestellt, so kann die Antwort wissenschaftlich nur zu Gunsten der Synoptiker ausfallen.

4. Damit ist aber die Aussage, daß das Johannesevangelium ein historisch zu verstehender Augenzeugen-Bericht im strengen Sinn dieses Wortes sei, verunmöglicht. Die „biographische" Deutung, etwa Theodor Zahns, ist verwehrt.

5. Damit ist aber weiter die Verfasserfrage nur kompliziert, nicht erledigt. Es ist unzweifelhaft, daß die Herausgeber des Evangeliums, die Verfasser des Nachtrags, das größte Gewicht auf die Zeugenschaft und Dokumentierung des nirgends mit Namen genannten Lieblingsjüngers legen. Nach den uns über die Jesus-Jünger sonst erhaltenen Berichten kann aber dieser Lieblingsjünger kaum ein anderer als der Zebedäus-Sohn Johannes sein. Die Annahme aber, daß der Augenzeuge Johannes das Evangelium selbst in der vorliegenden Form verfaßt habe, untersteht sehr ernsten Bedenken. Will man in der Herausgeber-Notiz des Nachtragsberichts (21, 24) nicht einfach eine bewußte Fiktion sehen, so ist man gezwungen, eine für uns nicht mehr völlig durchsichtige Beziehung des Verfassers oder seines Kreises zum Apostel Johannes anzunehmen. Dabei verdient die Überlieferung vom Aufenthalt des Johannes in Ephesus immer noch mehr Glauben als die späten Zeugnisse über den frühen Tod des Zebedaiden. Die Annahme der „Gewährsmannshypothese" erhält eine gewisse Stützung durch den Nachweis von Sonderüberlieferungen, die das Evangelium, besonders in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, aufweist, an denen nicht durchwegs eine spezifisch „johanneische Tendenz" aufgezeigt werden kann.

6. Die Annahme, daß es sich bei unserem Evangelium um das Werk eines besonderen Kreises innerhalb der Kirche handelt, besitzt große Wahrscheinlichkeit. Es stellt einen Sondertypus dar neben der synoptischen und paulinischen Überlieferung und wendet sich möglicherweise auch an einen bestimmten Kreis von noch zu Gewinnenden, wie die entscheidenden Stellen 19, 35 (ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε) und 20, 31 zeigen.

7. Die Antwort auf die Frage, wie diese Kreise näher zu bestimmen seien, kann bei dem heutigen Stand der Forschung über die die urchristliche Gemeinde umlagernden Konkurrenzgebilde (gnostische Gemeinden, täuferische Bewegungen) noch nicht mit befriedigender Sicherheit gegeben werden. Abzuweisen

sind aber wohl die zu runden Antworten: das Evangelium ist eine Missionsschrift an Israel (Bornhäuser) oder: das Evangelium richtet sich an die Griechen (die meisten). Es ist das Richtige beider Antworten abzuwägen, darüber hinaus aber ein damit nicht erfaßter Rest von Fraglichem nicht zu vernachlässigen, der vielleicht erst auf die richtige Spur zu lenken vermag. An der Annahme, daß sich das Werk an Israel wende, ist richtig die Beobachtung, daß nicht nur das stilistische Gefüge, sondern auch das theologische Traditionsgut stark israelitisches Gepräge trägt. Bornhäuser[4]) trägt seine hypothetische „Thorahlogie" öfters ein, aber er beobachtet richtig, daß die vorausgesetzte Messias-Erwartung und insbesondere weite Partien der antijüdischen Polemik nur einem in jüdischer Tradition stehenden Leserkreis voll verständlich sind. Andererseits ist eine starke „Hellenisierung" der Überlieferung unverkennbar[5]). Der Gottessohn ist nicht bloß der „Sohn Gottes" der jüdischen Messias-König-Erwartung. Die für den Zutritt zum Leben vorausgesetzte Wiedergeburt sprengt den Rahmen jüdischer Vorstellungen. Endlich ist die Logos-Lehre des Prologs, trotz mannigfacher Anklänge an die Schöpfungserzählung der Genesis und die Sophiologie des Spätjudentums, kaum aus rein-jüdischen Vorbildern ableitbar.

Aber noch weniger als rein jüdisch oder rein hellenistisch kann das Johannesevangelium als eine bloße Aneinanderschiebung heterogener Elemente verstanden werden. Mag es auch gewiß nicht in einem Zug geschrieben sein, mögen gewisse Aporien auch nach einer literarkritischen Analyse rufen, das Ganze erweckt gerade nach seinem theologischen Vorstellungs- und Gedankengehalt den Eindruck monumentaler Einheitlichkeit, und dieser Eindruck täuscht uns kaum. Aber er kann weder aus den jüdischen noch aus den hellenistischen Vorstellungen des Buches allein erklärt werden, sondern nur aus einem Christusbild, das Teilelemente aus beiden Kreisen aufnimmt und auflöst in ein höhe-

---

[4]) Karl Bornhäuser, Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für Israel. Beiträge zur Förderung christl. Theologie. Wissenschaftl. Monographien. 2. Reihe, 15. Band, 1928.

[5]) Die These von der akuten Hellenisierung des Christentums durch den Verfasser unseres Evangeliums vertritt vor allem Alb. Schweitzer in seinem Buche: „Die Mystik des Apostels Paulus", 1930, Seite 340—364.

res Drittes. Damit sind wir aber schon an unser Zentralproblem herangetreten. Das Besondere des johanneischen Christuszeugnisses möchte ich nicht in diesen vorläufigen Feststellungen aufzeigen. Nur auf das Problem selbst wollte ich hier schon kurz aufmerksam machen.

8. Das Besondere an dem johanneischen Christusbild sind weder die jüdischen, noch die griechischen Vorstellungen allein, sondern die Verwendung einer Terminologie, wie sie sonst vor allem aus gnostisch-täuferischen Kreisen bekannt ist. Auf dieser Beobachtung beruht die kühne Hypothese, die Rudolf Bultmann 1925 in einem Aufsatz der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft aufgestellt hat [6]), die dahin geht, daß sich die Christologie des Johannesevangeliums allein aus dem iranisch-gnostischen, bei Mandäern und Manichäern wieder feststellbaren Mythos vom göttlichen Gesandten, dem Urmenschen, der aus dem Himmel in die Welt kommt, um, selbst erlöst, die Seinen mit zur Erlösung zu führen, erklären lasse. Die in den letzten Jahren lebhaft geführte Diskussion über die sogenannte Mandäerfrage hat allerdings ergeben, daß die mandäischen Texte nur mit äußerster Sorgfalt als „Parallelen" herangezogen werden dürfen, daß — was auch Bultmann nie behauptet hat — eine literarische Abhängigkeit des Johannesevangeliums von mandäischem Schriftgut nicht in Frage kommt, daß überhaupt die Hypothese von einer vorchristlichen Form des Mandaismus, resp. von einer Identität von Johannes-Täufersekte und Frühmandaismus zum mindesten sehr anfechtbar ist [7]). Dennoch steht zweierlei fest, das nicht aus vagen religionsgeschichtlichen Möglichkeiten erschlossen, sondern aus dem Text des Evangeliums selbst abgelesen werden kann:

a) Das Johannesevangelium zeigt ein außergewöhnlich starkes Interesse für die Gestalt Johannes des Täufers, d. h. für

---

[6]) Rudolf Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannes-Evangeliums. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Band XXIV, 1925, Seite 100—146. (Hinfort zitiert: Bultmann, ZnW. 1925.)

[7]) Zur Diskussionslage vergleiche jetzt den Bericht von Heinrich Schlier, Zur Mandäerfrage in der Theol. Rundschau, Neue Folge, V. Jahrgang (1933), Heft 1 u. 2.

seine heilsgeschichtliche Bedeutung und für sein Christuszeugnis (Joh. 1—4, 3; 5, 31—38; 10, 40 ff.).

b) Die Art, wie sich das Evangelium mit eventuellen messianischen Ansprüchen des Täufers auseinandersetzt, macht wahrscheinlich, daß hier der Evangelist einem bestimmten Kreise von Johannes-Anhängern antwortet, der dem Täufer messianische Ansprüche nachsagte oder zusprach [8]).

Die Frage liegt nahe: Sind vielleicht die ὑμεῖς, die nach Joh. 19, 35 „auch" für den Glauben an Jesus als den Christus und Gottes-Sohn gewonnen werden sollen, solche Johannes-Anhänger? Es wäre wohl sehr gewagt, diese Frage mit jener Selbstgewißheit zu bejahen, die für hypothesenfreudige Einzelgänger charakteristisch ist. Ich möchte nur so viel zu bedenken geben:

a) Es scheint mir nicht belanglos zu sein, daß die ersten Jünger als ehemalige Johannes-Schüler geschildert werden.

b) Für die Johannesleute hätte die ausführliche Polemik gegen jüdische Einwürfe einen guten Sinn.

c) Aber auch das Auftreten einer gnostisch anmutenden, orientalisch-synkretistischen Terminologie ließe sich vielleicht von daher erklären, ebenso der „Hellenismus" und „Sakramentalismus" des Johannes, wie die Betonung der Geburt von oben, die vielleicht nicht einfach als „Wiedergeburt" zu deuten ist und die Forderung der Wasser- und Geistestaufe.

Ein Beweis ist mit diesen Möglichkeiten nicht zu führen und soll hier nicht einmal versucht werden. Ich gestehe nur, daß für mich eine Lösung in dieser Richtung eine gewisse Wahrscheinlichkeit besitzt, nicht mehr.

Wir wissen heute noch viel zu wenig von der Täuferbewegung und ihren Seitentrieben — ihre Geschichte ist noch nicht geschrieben —, um sichere Schlüsse ziehen zu können. Insbesondere ist auch die Frage, ob und wann Gnostisches in die Täufersekte oder in Zweige derselben eindrang, noch nicht abgeklärt.

---

[8]) Zu dieser Johannessekte gehörten allerdings die μαθηταί von AG. 18, 24 ff.; 19, 1 ff., die nur die Taufe des Johannes kannten, nicht. Diese waren schon Jesus-Jünger. Vgl. darüber die sorgfältige Studie von Wilhelm Michaelis, Die sog. Johannes-Jünger in Ephesus. Neue kirchl. Zeitschrift XXXVIII, 10, Seite 717—736.

Mit den Mandäern ist da nichts zu beweisen, denn eben *die* Frage steht zur Diskussion, ob sie immer diese Theologie besaßen oder ob sie auch für sie ein später Hinzugekommenes darstellt.

Jedenfalls aber wäre es auch sachlich verfehlt, das Johannes-Evangelium allein aus der Terminologie seiner Umwelt heraus erklären zu wollen. Das Buch des Johannes ist eines jener Werke, die ihre Veranlassung alsbald wieder vergessen lassen, weil sie sofort symbolischen Charakter erhalten, im Sinn, den das Wort Symbolum dort hat, wo wir es für die kirchlichen Bekenntnisse gebrauchen, die sagen, was gilt, unabhängig davon, wie die historischen Umstände, die zu ihrer Formulierung geführt haben, gelegen haben mögen. Selbst wenn es sich erweisen sollte, daß die Terminologie des Evangeliums „Gnostisches" enthielte, so wäre auch damit nicht mehr gesagt, als daß hier, wie etwa in Röm. 6, eine Pseudomorphose vorläge, bei der der neue Inhalt auch die Bedeutung des Gefäßes mitveränderte.

Was sich aus diesen Überlegungen ergibt, ist also allein die Wahrscheinlichkeit, daß sich das Evangelium nicht einfach mit *den* Juden oder *den* Griechen, sondern eher mit einem orientalisch-gnostisch beeinflußten Kreis, vielleicht täuferischer „Observanz", auseinandersetzt.

Aber auch so haben wir die eigentümliche Tatsache noch nicht erklärt, *warum Johannes ein Evangelium schreibt* und doch sich — wie der berühmte Ausspruch des alexandrinischen *Klemens* lautet — nicht damit begnügt, τὰ σωματικά zu erzählen, sondern „durch den Geist zum Gottesträger geworden", uns ein πνευματικὸν εὐαγγέλιον schenkt? (Zitat aus den Hypotyposen bei *Eusebius*, KG VI, 14, 7.)

Die Antwort auf diese Frage hängt zu tiefst mit dem christologischen Problem bei Johannes zusammen, dem wir uns damit nun endlich völlig zuwenden können. *Das Evangelium ist geschrieben, um zu zeigen, daß sich an Jesus als dem Christus das Geschick aller entscheidet.* Es liegt dem Evangelisten an der historischen Vollständigkeit nichts, am Christuszeugnis alles. „Noch viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern, die nicht geschrieben stehen in diesem Buche. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr als Glaubende Leben

habet durch seinen Namen" (20, 31). *Er schreibt als Zeuge*. Das ist der einzige Ausdruck, der seiner Grundhaltung gerecht wird. Alle andern Umschreibungen seiner Absicht sind ungenügend oder peripherisch. Wenn man von Apologetik, Dogmatismus, von Erlebnisfrömmigkeit und Symbolismus spricht, so ist das alles irgendwie auch noch wahr, aber es trifft die Sache nicht. Dieser Evangelist steht nicht irgendwo außerhalb dieser Sache, neben oder über ihr, sondern er steht an einer ganz bestimmten Stelle in dieser Geschichte drin, an einer Stelle, von der aus, nach seinem Glauben, dieser Jesus erst richtig gesehen wird oder besser gesagt: Sich erst richtig zeigt. Das Evangelium ist wie keines der synoptischen, obschon dies auch schon von ihnen gilt, nach Ostern und Pfingsten, oder johanneisch ausgedrückt: *nach der „Verherrlichung" geschrieben*. Es gibt eine ganze Reihe von Fingerzeigen, die diese Besonderheit des vierten Evangelisten als bewußte Absicht aufdecken. Ich will dies nur an zwei Stellen aufzeigen. 2, 18 ff. verlangen die Juden ein Beglaubigungszeichen von Jesus über sein herrscherliches Auftreten bei der Tempelreinigung. Er antwortet ihnen mit einer seltsam zweideutigen Aufforderung zum Niederbrechen des Tempels, den er in drei Tagen wieder aufrichten werde. Niemand kann dies Wort verstehen, auch die Jünger nicht. „Nachdem er aber von den Toten auferweckt worden, da erinnerten sich seine Jünger daran, daß er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, welches Jesus gesagt hatte" (2, 22). Beim Einzug reitet Jesus, gemäß Sacharja 9, 9, auf einem Eselsfüllen als der König der Endzeit in Zion ein. Das wird zuerst schlicht erzählt, dann fügt der Evangelist hinzu: „Solches aber verstunden seine Jünger zuerst nicht, sondern da Jesus verherrlicht ward (ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς), da erinnerten sie sich daran, daß solches auf ihn hin geschrieben war und daß sie ihm also getan" (12, 16).

Das spezifisch „Johanneische" ist aber nicht dieses Nacheinander: damals — dann. Die Unterscheidung zwischen dem verhüllten Christus, der σάρξ ist, und dem verherrlichten Christus, der die δόξα hat, teilt der Evangelist durchaus mit den andern Darstellern dieser Geschehnisse. Seine Eigenart ist vielmehr gekennzeichnet durch die Ineinanderschau von beiden im irdischen Jesus. *Er schildert Jesus auf Schritt und Tritt*

so, wie er ihn hätte sehen müssen, wenn er damals schon gewußt hätte, was er seit der Erhöhung Jesu und der Sendung des Geistes weiß. Nun sieht er den Erhöhten auch schon im Irdischen. Charakteristisch ist für ihn die doppelte Paradoxie, daß er den für griechische Ohren unerträglichen Satz zu formulieren wagt — und er soll anstößig klingen! — ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, daß er aber gleich vom in der σάρξ verborgenen Christus, den für jüdische Ohren ebenso unmöglichen Satz beifügen kann: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. Bloße „Leser" haben in alter und neuer Zeit an dieser unnatürlichen Berichterstattung Anstoß genommen. Sie entzieht sich tatsächlich dem rein wissenschaftlichen Urteil. „Richtig" ist sie nur vor dem Forum einer Hörerschaft, die das Skandalon auf sich nimmt, sich mit dem Verfasser auf den Boden des Glaubens, das heißt aber eines nicht mehr rein historisch umschreibbaren Urteils zu stellen. Auch das zitierte Urteil des Klemens von Alexandrien ist von hier aus zu deuten und zu korrigieren. Das Johannesevangelium ist das pneumatische Evangelium, aber nicht im Sinn einer ihm selbst fremden Esoterik, sondern im Sinn seiner Pneumatologie selbst. Das Evangelium pneumatisch nehmen, heißt nichts anderes, als seine eigene Aussage 16, 13 f. ernst nehmen, die den Jüngern den Geist verheißt, „der nicht von sich selber redet, sondern redet, was er hört und Jesus verherrlicht (ἐμὲ δοξάσει)."

Nehmen wir diese Ineinanderschau von erhöhtem und irdischem Christus ernst — sie ist am konsequentesten durchgeführt in der ersten Hauptpartie bis und mit Kapitel 12 —, so ist das Urteil gegeben, daß das ganze Johannesevangelium nichts anderes ist als die Darstellung der Christologie des Johanneskreises, formal aufgezeigt im Rahmen eines Evangeliums. Allerdings wird dieser Rahmen insofern nicht streng festgehalten, als die Erzählung der heilsgeschichtlichen Ereignisse immer wieder durch Hinweise auf die abschließenden und deutenden Vorgänge des Endes unterbrochen wird. Kreuz und Erhöhung werden schon am Anfang wenigstens gesichtet. Dem Schreiber liegt nichts an der pragmatischen Biographie, alles aber an dem Geschehnis der Offenbarung [9].

---

[9]) Siehe jetzt: Hugo H. Huber, Der Begriff der Offenbarung im

Dennoch beschreibt er nicht griechische Ideen, noch ein ontologisches Dogma, sondern auch er zeichnet die einmalige Geschichte, das, was Gott in Christus für uns getan hat, oder, wie sein eigener Sprachgebrauch lautet, „die Werke Gottes".

Dieser Geschehnischarakter der johanneischen Christologie bringt es mit sich, daß man ihren Grundgehalt nicht dadurch erfassen kann, daß man etwa statisch „das Wesen" der geschilderten Erlösergestalt herausschälte. Es ist darum, zumal in einer exegetischen Darstellung, auch nicht angängig, die Christologie des Johannes einfach vom kirchlichen Dogma her zu deuten. Zwar kommt das Johannesevangelium den späteren Formulierungen des Dogmas, etwa der Zweinaturenlehre, näher als die älteren Zeugnisse des Neuen Testaments. Seine Theologie trägt, in bestimmtem Sinne, ausgesprochen trinitarischen Charakter [10]. Dennoch gehören die Antworten des altkirchlichen Dogmas einer andern Kampfsituation der christlichen Kirche an. Hier, bei Johannes, ist gefragt, nicht was Christus sei, sondern wer Jesus ist.

Die Antwort des Evangeliums ist, wenn man auf die Würdenamen sieht, eine sehr mannigfaltige. Es ist, wie wenn der Evangelist alle nur möglichen Titel auf Jesus häufen wollte. Er heißt *ὁ προφήτης* (6, 14; 9, 17), *ὁ Μεσσίας* (1, 41), *ὁ χριστός* (20, 31 u. ö.), *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* (1, 49), *ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ* (wenn א und die altlateinische und die altsyrische Übersetzung den ursprünglichen Text von 1, 34 bewahrt haben sollten), *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* (6, 69), *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (1, 51). Alle diese Aussagen überbietet aber das Thomas-Bekenntnis zum Auferstandenen: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου* (20, 28).

Da sich viele dieser Würdenamen gleich im ersten Kapitel schon vorfinden, vermutet Hans Windisch, daß es geradezu die Absicht des Verfassers sei, „die verschiedenen Hoheitstitel, die die Überlieferung Jesu gibt, der Reihe nach in Zeugnis- und

---

Johannes-Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis der Eigenart des vierten Evangeliums. Göttingen 1934.

[10]) So auch Hans Windisch, Die fünf johanneischen Parakletsprüche. Festgabe für Adolf Jülicher. Tübingen 1927, Seite 110—137, speziell über die „johanneische Trinität", Seite 135, und Wilhelm Michaelis, Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament, Basel 1930, Seite 33.

Bekenntnisform der Gemeinde vorzustellen" [11]). Sei dem, wie ihm wolle, aus dieser häufenden Aufzählung ist jedenfalls zu ersehen, daß der Evangelist in seiner Christologie durchaus an die Tradition der Urgemeinde anknüpfen will. Das, was er darüber hinaus zu sagen hat, will er nicht im Gegensatz zu ihr sagen, sondern in bewußtem Anschluß an sie.

Dennoch wäre es sehr irreführend, nun an Hand einer sorgfältigen, traditionsgeschichtlichen oder religionsgeschichtlichen Analyse feststellen zu wollen, was diese urchristlichen Würdetitel dem Johannes bedeutet haben müssen. Die alten Inhalte sind dem Evangelisten nur noch zum Teil bewußt, sie haben sich vielfach bedeutsam erweitert. Ich will das nur rasch im Vorbeigehen aufzeigen. Wenn Nathanael Jesus seine Verehrung mit dem Ruf entgegenträgt: „Du bist der Sohn Gottes, du bist König von Israel!" so klingt uns auch im Sohnes-, nicht bloß im Königstitel noch die alte Messianologie entgegen, die weiß, daß der messianische König zum Sohne Gottes erhoben wird, wobei das Bild von der Zeugung (Psalm 2) wirklich Bild bleibt. Das ganze Johannesevangelium aber ist ein Zeugnis dafür, daß der Sohnestitel ihm etwas viel Größeres bedeutet, nämlich die ewige, anfanglose, wesenhafte Sohnschaft des einzigen Sohnes Gottes. Merkwürdigerweise verwendet allein der vierte Evangelist den Messiasnamen in bloßer Transkription: (ὁ) Μεσσίας (1, 41; 4, 25). Aber eben in dem Kapitel (4), in dem der Name am deutlichsten seinen jüdischen Klang bewahrt, wird er nicht nur durch die Tatsache der Samaritermission, sondern auch durch das Bekenntnis der Bekehrten überboten. Er ist für sie ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου. Am ehesten ist die ursprüngliche Vorstellung verbunden geblieben mit dem Menschensohntitel. Er ist als der vom Himmel Gekommene geschildert, der wieder zum Himmel aufsteigt (3, 13; 6, 62). Er soll erhöht (3, 14; 12, 34; cf. 8, 28), verherrlicht werden (12, 23; 13, 31). Er ist als Menschensohn der Weltrichter (5, 27). Das Bekenntnis zu Jesus als dem Menschensohn ist auch das Bekenntnis der johanneischen

---

[11]) Hans Windisch, Angelophanien um den Menschensohn auf Erden. Ein Kommentar zu Joh. 1, 51. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft XXX, 1931, Seite 217 f.

Gemeinde (9, 35). An einigen Stellen überschreitet Johannes aber auch in der Menschensohnvorstellung die traditionelle Linie. In dem an überliefertem Namengut so besonders reichen ersten Kapitel steht am Schluß die Verheißung an die Jünger, daß sie — das ἀπ' ἄρτι ist wohl aus Matth. 26, 64 in die Handschriften eingedrungen — den Himmel offen sehen werden und die Engel hinauf- und hinabsteigen über dem Menschensohn. Die Engel, die sonst den göttlichen Herrscher erst bei seiner Parusie begleiten (Mark. 8, 38; Matth. 16, 27; Luk. 9, 26), erscheinen also im Johannesevangelium — echt „johanneisch" — schon über dem irdischen Jesus. Das paßt zu dem Bild des Fleischgewordenen, der heimlich auch jetzt, noch und schon, δόξα besitzt. Zwar haben Schwartz und andere[12]) richtig beobachtet, daß im weiteren Verlauf des Evangeliums keine Angelophanien mehr erzählt sind, ja daß im Gegenteil der Verkehr Jesu mit dem Vater viel direkter vorgestellt ist. Schwartz und Windisch haben daraus erschließen wollen, daß 1, 51 f. Zusatz sein müsse, d. h. ein Menschensohnspruch sei, der ursprünglich nicht ins vierte Evangelium gehörte. Mir will es als wahrscheinlicher vorkommen, daß hier ein alter Menschensohnspruch in johanneischer Umprägung erscheint, in einer Umprägung, die trefflich zur übrigen Verwendung des Menschensohngedankens in unserm Evangelium paßt. Es läßt sich nämlich nachweisen, daß auch sonst die Tendenz, die Machtfülle des eschatologisch-apokalyptischen Menschensohns in die Geschichte Jesu einzutragen, im Johannesevangelium „kräftig ausgeprägt ist"[13]). Die ἐξουσία κρίσιν ποιεῖν hat schon der historische Jesus (5, 27). Nach 6, 27 bringt er der Gemeinde die himmlische Speise. Die ganze Rede vom Brote des Lebens d. h. dem Sakrament, in dem sich Jesus selbst zur Speise darreicht (6, 53 τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ ἀνθρώπου gibt), wird als Offenbarung des Menschensohnes hingestellt (6, 62). Der Vater hat ihn zu diesem Wunderwerk versiegelt, d. h. mit ἐξουσία und δύναμις ausgerüstet.

Doch genug der Namenexegese. Wir können uns eine eingehendere Analyse der jüdischen Traditionstitel versagen. Die Verwertung dieser Titel ist nicht bedeutungslos, aber sie ist

---

[12]) cf. Windisch, a. a. O., Seite 225, Anm. 1 und Seite 226 ff.

[13]) Windisch, a. a. O., Seite 230.

nicht entscheidend für die christologische Grundauffassung des Johannesevangeliums.

Der zentrale johanneische Würdename Jesu ist allerdings, wie wir vorhin schon kurz angedeutet haben, auch eine Formel, die schon die Urgemeinde kannte. Sie war insbesondere auch Paulus geläufig. Sie erhält aber gegenüber dem judenchristlichen Gebrauch eine völlig neue Bedeutung und gegenüber Paulus eine überragende Wichtigkeit, die es rechtfertigt, sie als die typisch johanneische zu bezeichnen. Jesus ist für Johannes „*der Sohn Gottes*“ (ὁ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ), oder wie er scharf präzisiert „der einzige Sohn Gottes“ (ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ ϑεοῦ) (3, 18), oder wie er an zahlreichen Stellen benannt wird und sich selber nennt: „*der* Sohn“ schlechthin (3, 17. 35. 36; 5, 19. 21. 22. 23. 26; 6, 40; 8, 35. 36; 14, 13; 17, 1), neben dem es keinen andern gibt, der es in gleichem Sinne wäre. Gott ist darum auch *sein* Vater, wie er sonst niemandes Vater ist, (ὁ πατήρ μου im Munde Jesu 2, 16; 5, 17. 43; 6, 32. 40; 8, 19. 49. 54; 10, 18. 29. 37; 14, 2. 20. 21. 23; 15, 1. 8. 10. 15. 23) ja, der Auferstandene unterscheidet in harter Distanzierung: „Ich steige auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott“. Gott ist ihm beides in einem andern Sinne als den Jüngern. Diese Kluft ist trotz aller angeblichen Mystik bei Johannes unüberbrückbar.

Der Sohn ist er nicht durch einen Erwählungsakt geworden, sondern er ist der ewige Sohn, der es war, ehe die Welt ward. Nirgends wird ein göttlicher Akt sichtbar, der ihn zum Sohne macht. Der Sohn ist ewig: „Ehe Abraham ward, bin ich“ (8, 58). Schon Jesaja sah seine δόξα im Gesicht und kündete von Ihm! (12, 41). Die Vorstellung läßt sich also nicht mit dem israelitischen Sohnesgedanken verwechseln. Es handelt sich nicht um einen bloßen Titel, oder um eine Verhältnisbezeichnung, sondern um eine Herkunftsaussage. Zwar geht der Widerstreit im Volk auch um die Frage, ob Jesus vielleicht der Christus sein könnte. Aber gefährlich wird Jesus nicht diese Möglichkeit, sondern allein sein Sohnesanspruch. Die „Juden“ verstehen ganz richtig, wie viel in dem Titel liegt. Sie verfolgen ihn nicht nur, weil er den Sabbat schändet, sondern noch mehr, weil er Gott seinen eigenen Vater genannt und sich damit selbst zu Gott gemacht hat (5, 18; 10, 33). Das ist *die* Lästerung! *Darum*

muß er sterben (10, 36; 19, 7). Auch die Juden erwarten einen Messias, der aus dem Geheimnis kommt (7, 27), aber niemals einen, der die Schranke zwischen Schöpfer und Geschöpf aufhöbe.

Die Gemeinde selbst begnügt sich nicht mehr mit dem Christusbekenntnis, sie bezeugt die göttliche Abkunft Jesu. „Ja, Herr, ich bin zu dem Glauben gekommen, daß Du bist der Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll", sagt Martha zu Jesus (11, 27; cf. 3, 36; 20, 31). Ja, der Gottesname selbst wird auf Jesus übertragen. Der überwundene Jünger bricht vor dem Auferstandenen in das anbetende ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (20, 28) aus. Und Jesus bestätigt die Anschuldigungen seiner Feinde und den Glauben der Gemeinde (10, 32 ff.).

Wenn aber dieser Anspruch auch nirgends eine philosophisch-ontologische Reflexion erkennen läßt, so zeigt doch gerade der Gegensatz gegen die Juden, daß sich Johannes und seine Kirche bewußt sind, daß sie den jüdischen Boden verlassen haben, daß die Vorstellung aus rein jüdischen Prämissen allein unmöglich erklärbar ist. Man braucht nur die verkrampften Erörterungen über den Jahweh-Sohn bei Bornhäuser nachzulesen, um das zu erkennen [14]). Aber umgekehrt ist es ebenso unmöglich, in dem johanneischen Christus bloß einen hellenistischen „Gottessohn", einen Konkurrenten jener zweideutigen Heilande zu sehen, die als θεῖοι ἄνθρωποι in der Welt herumzogen und Verehrer um sich gruppierten. Man kann es verstehen, daß der Christenverächter Celsus das Johannesevangelium so las. Es gibt formal, besonders in den Selbstaussagen Jesu, Berührungspunkte, auch der Gesichtspunkt der Offenbarung ist beiden gemeinsam. Wenn aber G. P. Wetter in seiner Studie „Der Sohn Gottes" [15]) glaubt, hier den Schlüssel zum Verständnis des johanneischen Christus gefunden zu haben, so übersieht er gerade wieder das typisch Israelitische, das dem Sohn Gottes des johanneischen Zeugnisses doch noch anhaftet. Er übersieht den monotheistischen Grundzug des Gottesverhältnisses auch des johanneischen Jesus.

---

[14]) Karl Bornhäuser, Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift an Israel, Seite 184 f.

[15]) Göttingen 1916.

Zwar gibt es eine große Reihe von Aussagen — und gerade sie empfinden wir als typisch johanneisch — die hellenistisch-mystischen Klang haben. Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμέν, sagt der johanneische Christus (10, 30). „Alles, was mein ist, das ist dein und was dein ist, das ist mein", betet er im hohepriesterlichen Gebet (17, 10). Er bittet für die Jünger, daß sie eins würden, „wie wir eins sind" (17, 11) und noch deutlicher 17, 21: „damit sie eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir". Es ist unzweifelhaft, daß hier Johannes mystisches Formelgut anwendet, um das Verhältnis von Gott und Christus auszudrücken. Sehen wir aber genau zu, was diese Einheit bedeutet, so erweist sich die Bezeichnung Mystik für das, was vorliegt, als äußerst ungenau, ja als verfänglich. Denn das Verhältnis der Einheit hebt die personhafte und willentliche Beziehung nirgends auf. Am tiefsten drückt Johannes selbst das „innertrinitarische" Verhältnis aus, wenn er es in den Liebesgedanken faßt: Der Vater liebt den Sohn (3, 35; 10, 17; 15, 9; 17, 23. 26). Gewiß, er liebte ihn vor Grundlegung der Welt (17, 24). Aber der Aorist drückt scharf das Handlungsmäßige dieser Liebe aus. Gewiß, diese Liebe besteht in der restlosen Mitteilung: er teilt mit dem Sohne sein Wissen, seine Wahrheit, seine Macht, seine Liebe, seine Herrlichkeit, seine Ewigkeit, seinen Geist[16]. Aber, es handelt sich um wirkliche Mitteilung, um ein immer erneutes Geben, nicht um ein ein für allemal Gegebenes, um eine ewige, aber nicht um eine zeitlose Einheit. Es ist — echt jüdisch — eine Einheit im Werk. „Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut" (5, 20). Ja, er übergibt dem Sohne die entscheidenden Werke, die den Einbruch der Gottesherrschaft kennzeichnen. „Wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will." Ja, der Vater hat das andere Werk der Endzeit, — das Gericht — völlig aus der Hand gegeben und dem Sohne übertragen (5, 20 ff.). In diesem Zusammenhang gewinnen die Wunder Jesu ihre bestimmte Bedeutung: sie sind „Anzeichen" der Gottessohnschaft Jesu. Sie haben symptomatisches Gewicht.

---

[16]) Wilhelm Lütgert, Die johanneische Christologie. 2. Auflage. Gütersloh 1916, Seite 51.

Aber, wenn so der Sohn am schöpferischen und erneuernden Handeln Gottes teilhat, wenn so die Liebe Gottes gegen ihn sich zeigt am Anteil an der Weltherrschaft Gottes, so heißt das nun doch wieder nicht, daß der Christus einfach Gott gleichgestellt wäre im Sinne einer pantheistisch gedachten Einheit. Der johanneische Christus wird nie wie Simon Magus als „die große Kraft Gottes" geschildert (Origenes, Contra Cels. VI, 11). Dagegen ist das johanneische Christusbild durch den Zug der Demut geschützt, der ihm wesentlich bleibt. So sehr alle Strahlen von Christus ausgehen und in ihm eingefangen werden, er ist doch nicht einfach neben den Vater gestellt. Das Sohnesverhältnis ist Gehorsam. Er tut nichts von sich selbst, sondern nur, was er den Vater ihm vortun sieht (5, 19). Man kann in der Verbindung von Hoheit und Demut, in dieser Schilderung der Liebe, der der Gehorsam antwortet, eine gewisse Zartheit nicht verkennen. Nirgends liegt, wie die Zuschauerexegese meint, nur Schematismus vor. Nirgends verdrängt der Kausalitätsgedanke den Persongedanken. Die Darstellung des Vater-Sohn-Verhältnisses ist zwar weder rein jüdisch, noch rein hellenistisch zu nennen, aber sie ist jüdisch in der reinlichen Einschränkung der Beschreibung auf das, was sich durch den Gedanken des Wirkens zum Ausdruck bringen läßt.

Hier aber, wo die „innertrinitarischen" Vorgänge zwischen Sohn und Vater umschrieben werden, tritt allerdings ein weiterer Zug zu Tage, der der johanneischen Christologie ganz besonders eigentümlich ist: Auch der Sohn auf Erden steht in beständigem, direktem Umgang mit dem Vater. 5, 19 haben wir schon besprochen. 5, 30 sagt Jesus, daß er nur richte, wie er es höre (*καθὼς ἀκούω κρίνω*). Er spricht nur in die Welt hinein, *ἃ ἤκουσα παρ᾽ αὐτοῦ* (8, 26) oder *ἃ ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί* (8, 33). Es ist kaum angängig, dies Hören und Sehen auf den Präexistenten zu beziehen. Ich möchte allerdings aus den Präsentia *ὁ ὢν* 1, 18 und 6, 46 nicht zu sichere Schlüsse ziehen. Diese Präsentia könnten im Zusammenhang doch präteritale Bedeutung haben [17]. Unzweideutig ist aber der beständige Verkehr des Sohnes mit dem Vater, nicht nur durch

---

[17]) So Windisch, a. a. O., Seite 223. Anders Lütgert, a. a. O., Seite 32 ff.

die mystischen Einheitsformeln, sondern eben im Sinn der immerwährenden Persongemeinschaft auch in der Erdenzeit des Herrn schon in den andern Stellen ausgesprochen. Der Sohn ist nie allein. Der Vater ist um ihn. *Ούκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατὴρ μετ᾽ἐμοῦ ἐστιν* (16, 32; ebenso 8, 16. 29).

Diese Vorstellung ist nicht zu identifizieren mit der Vorstellung vom Menschensohn, dessen Verkehr mit dem Vater durch die Engel vermittelt ist. Es zeigt sich hier eine Naht[18]). Die Menschensohn- und die Gottessohnchristologie beschreiben das Gottesverhältnis des Christus verschieden. Dennoch hat die johanneische Kirche sie soweit aneinander anzugleichen verstanden, daß beide in der hier erreichten Fassung vom ununterbrochenen Verkehr des irdischen Christus mit dem Vater zeugen. Der Gedanke aber, daß der Sohn auch in der Welt „im Vater" ist, ist eben dadurch als nicht mystisch, sondern als genuin heilsökonomisch erwiesen. Wenn man allerdings jede reale Gemeinschaft, die sich in der pneumatischen Sphäre ereignet, mystisch nennen will, dann ist diese Einheit und Gemeinsamkeit des Wirkens im eminenten Sinne mystisch zu nennen.

Obschon aber — auch in den tiefsten Zusammenhängen — der Begriff der *ἐντολή* für diese Verbindung konstitutiv ist (10, 18; 12, 49 f.), wäre es doch wiederum verkehrt, sie rein ethisch zu heißen[19]). Denn sie ist nicht begründet im Gehorsamshandeln Jesu, sondern dieses ist ermöglicht durch das Liebeswirken Gottes am Sohn. Ethische Aussagen liegen bloß in der Konsequenz, nicht in der Prämisse.

Um was es geht, kann nicht an diesen rein „innertrinitarischen" Aussagen aufgezeigt werden. Um die johanneische Christologie in ihrer Absicht zu erhellen, ist es nötig, nun auch die Seite am Christus in Betracht zu ziehen, die der Welt zugekehrt ist, zu verfolgen, was der Christus an der Welt tut.

Da setzt sich nun in der neueren Forschung immer tiefer die Erkenntnis durch, daß der Christus des Johannes-Evangeliums durchaus nicht einfach jene unbewegte Ruhe ausstrahlt, die viele an ihm erkennen zu müssen glauben. Man hat sich hier allzu sehr von jener Monotonie und Wiederholung der Selbstaus-

---

[18]) cf. Windisch, a. a. O., Seite 226 ff.

[19]) So Rothe, Pfleiderer u. a.

sagen Jesu, die für das Evangelium so charakteristisch sind, irreführen lassen. Tatsächlich ist das Evangelium äußerst bewegt, ja kämpferisch und streitbar. Nur, weil die Botschaft aus so großer Ruhe kommt, wirkt sie auf den nicht Angegriffenen so ruhig.

Aber tatsächlich ist das Handeln des johanneischen Jesus in entscheidendem Sinne Kampf, Befreiungstat, Sieg. Am Ende, wo er auf sein Werk zurückblickt, kann er sagen, daß jetzt der Herrscher dieser Welt gerichtet sei (16, 11), daß er den *κόσμος* besiegt habe (16, 33). Ja, der erste Brief, der hier noch konkreter redet als das Evangelium, kann von Christus sagen, daß er in die Welt gekommen sei, um die Werke des Teufels aufzulösen (*ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου* I 3, 8).

Trotz alledem aber läßt sich nicht verkennen, daß das Werk des johanneischen Christus anders beschrieben ist als bei den drei ersten Evangelisten und Paulus.

Er ist nicht mehr der Messias, der die Nähe des Reiches verkündet und in der gespannten Erwartung des Gottessieges die symptomatischen Vorzeichen der Heilszeit tut, wie die Dämonenaustreibungen besonders deutlich zeigen. So schildert ihn die Synopse.

Er ist nicht in erster Linie der Bringer der Weltwende, der von Gesetz und Sünde erlöst und im Blick auf das nahe Ende das neue Leben im Geiste ermöglicht, wie bei Paulus.

Alle diese Vorgänge sind, wie die bekannte Formel der Exegeten lautet, bei Johannes „vergegenwärtigt". Tatsächlich läßt sich das Christuszeugnis, wenn man alles Besondere außer Acht läßt, auf eine kurze Formel bringen, die etwa lauten müßte: Jesus ist der von Gott gesandte Offenbarer, alles entscheidet sich schon jetzt an Ihm.

In allen möglichen Variationen wird das Motiv der Sendung abgewandelt. Selbst Nikodemus heißt ihn den Lehrer, von Gott gekommen (3, 2). Der Täufer muß ihm bezeugen, daß er von oben her ist, während er von der Erde stammt (3, 31). Er ist von Gott ausgegangen (13, 3), nicht von sich selbst gekommen (7, 28; 8, 42). Unzählige Male wird er als der hingestellt, der von Gott gesandt ist (3, 17. 34; 4, 34; 5, 24. 30. 36—38; 6, 29. 38—40. 44. 57; 7, 16. 18. 28. 29. 33; 8, 16. 18. 26. 29. 42; 9, 4; 10, 36; 11, 42; 12, 44. 45. 49; 14, 24; 15, 21;

16, 5). Die Stellen, die von seinem Niederstieg und Aufstieg handeln, gehören vielfach noch zur Menschensohntradition (3, 13; 6, 62). Aber das Sendungsbewußtsein läßt sich kaum daraus allein erklären. Andererseits erscheint allerdings auch nirgends der strenge Terminus vom Gesandten Gottes, sondern überall nur die verbale Umschreibung der Sendung Jesu, so daß die jüdische Vorstellung vom שָׁלִיחַ, der den Sendenden so völlig vertritt, daß sich an ihm auch die Stellung zum Sendenden entscheidet, zur Erklärung wohl völlig genügt [20]. Diese Betrachtung nötigt mich auch, die schon erwähnte Hypothese Rudolf Bultmanns abzulehnen, der glaubt, daß das johanneische Christusbild allein aus dem Mythos vom göttlichen Gesandten zu erklären sei [21]. Die Auseinandersetzung mit dieser These ist immerhin so wichtig, daß ich eine kurze Darstellung des Problems nicht umgehen kann. Der Mythos erzählt von dem göttlichen Botschafter, der aus der himmlischen Welt auf die Erde herabsteigt, um der in der gottfeindlichen Welt gefangenen Seele Kunde über ihren himmlischen Ursprung zu bringen und ihr so den Rückweg in die Heimat zu eröffnen. Vielfach erscheint der Mythos in einer Form, die Züge einer andern mythischen Tradition an sich trägt, nämlich der vom göttlichen Urmenschen. Für den Urmenschen ist charakteristisch, daß er nicht nur Kunde bringt, sondern selbst in die Finsternis verflochten wird, und so in der Materie befangen, selbst der Erlösung bedarf. Sein Emporstieg in den Himmel ist dann nicht mehr bloß die Rückkehr des von Gott Gesandten, sondern seine eigene Erlösung. „Er ist der erlöste Erlöser." Da aber das Schicksal der einzelnen Seelen identisch ist mit dem des Urmenschen — sie sind nichts anderes als die in die Materie versunkenen Lichtteile dieser mythischen Gestalt —, bedeutet seine Erlösung auch die Erlösung dieser Seelen. Durch die Erlösung der Seelen wird die Welt, die ja eben durch jenes Eingehen der Urmensch-Partikeln ins Chaos der Materie entstand, aufgehoben.

---

[20]) Siehe jetzt Karl Heinrich Rengstorf in Kittels Theol. Wörterbuch zum N. T. I S. 402 ff., 444 ff. zu ἀπόστολος.

[21]) Bultmann, ZnW. 1925, S. 100 ff.

Ist die Lehre vom von Gott gesandten Offenbarer, die das Johannesevangelium verkündet, die Lehre dieses Mythos? Es ist nicht zu verkennen, daß Berührungen da sind: der Sohn kommt aus einer Welt, die nichts zu tun hat mit der, in die er eintritt. Er ist der einzige Vermittler zwischen beiden. Ein gewisser Dualismus ist nicht zu bestreiten. Die Sendung ist nicht eine unter vielen, sondern die entscheidend-eine. Die Sendung ist nicht bloß zufälliges oder notwendiges Mittel der Offenbarung. Es gehört zur Offenbarungslehre des johanneischen Christus, daß Er von Gott gesandt ist. Seine Werke legen Zeugnis über ihn ab, daß ihn der Vater gesandt hat (*ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν*) (5, 36. 38; 6, 29. 57; 7, 29; 8, 42; 10, 36). Dennoch ist es sehr unwahrscheinlich, daß Johannes dieser Mythos vor Augen steht, denn gerade entscheidende Züge des Bildes fehlen. So vor allem die Seelenlehre und ihre kosmologische Deutung, dementsprechend die Identität von Erlöser und Erlösten, die Reflexion auf das Seelenschicksal und der ganze damit zusammenhängende, sakramental geartete Erlösungsapparat. Es bleibt also sehr wenig Gemeinsames übrig. Die Idee des Retter-Gesandten überhaupt und der Dualismus. Aber auch die Lehre von der Sendung Jesu verwendet, wie wir gesehen haben, nicht die Terminologie des Mythos und der johanneische Dualismus ist kein kosmologischer, sondern ein geschichtlicher. Die Welt ist nicht böse, weil sie Materie ist. Sie ist zwar nicht der Kosmos, der als „Gesamtbestand von Göttern und Menschen und von den um dieser willen gewordenen Wesen“ [22]) angesprochen werden könnte. Gott gehört für Johannes nicht auch zur Welt. Aber die Welt ist Gottes, seine Schöpfung, und damit auch Bereich seines Handelns. *σκοτία* ist sie, sofern sie sich aus der Verbindung mit Gott gelöst hat, nicht an sich.

Dennoch will mir die Annahme nicht völlig abwegig vorkommen, daß auch Kreise, in denen der kosmische Dualismus vertreten wurde, mit an der Terminologie des Johannes geformt haben. Wir kommen darauf zurück, wenn wir die Begriffe Licht, Leben, Wahrheit und ähnliche ins Auge fassen.

---

[22]) Chrysipp p. 527 (v. Arnim) zitiert bei Rudolf Bultmann, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums. „Zwischen den Zeiten“, 1928, S. 5, Glauben und Verstehen, S. 135, Anm. 2.

Vorläufig verfolgen wir die erwähnte Beobachtung weiter, die aufzeigt, daß Jesus im Johannesevangelium vor allem der authentische Offenbarer ist. „Gott hat keiner je gesehen", heißt es 1, 18, „der einzige Sohn, welcher an der Brust des Vaters lag, der hat ihn verkündigt." Bultmann hat diese Einsicht dahin zugespitzt, daß dieser Offenbarer eigentlich nur eines offenbare, nämlich, daß er der Offenbarer sei [23]). Das ist doch wohl eine Übertreibung. Aber es ist richtig beobachtet, daß die Offenbarung, die der Offenbarer bringt, aufs engste mit seiner Person zusammenfällt. Er offenbart natürlich nicht sich selbst, sondern, was er „gesehen" und „gehört" hat. Darüber gibt er seine *μαρτυρία* ab (3, 11. 32; 8, 26. 38; 15, 15; I. Joh. I, 1—3). Aber es ist allerdings auffällig, daß Jesus eigentlich dennoch nicht unerhörte Dinge aus dem Geheimnis enthüllt. Nicht einmal in den Abschiedsreden gibt er „esoterische Erkenntnisse". „Jesus bringt" (ich zitiere Bultmann) „nicht Gnosis als Mitteilung von etwas; und man geht ihn nicht um Gnosis an wie einen Lehrer oder Hierophanten" [24]). Im Zentrum der Offenbarungsvorgänge steht der Satz an Philippus: „Wer mich siehet, siehet den Vater" (14, 9).

Jesus offenbart wirklich den Vater durch seine Selbstaussagen. Jedem Leser des Evangeliums liegt die stereotype Erklärungsformel: „Ich bin . . ." in den Ohren, bald mit einer Näherbestimmung, bald solenn und geheimnisträchtig einfach: *ἐγώ εἰμι*. Namhafte Forscher empfinden diese Monotonie als Sterilität und Armut [25]). Wenn man aber bedenkt, daß sie für den Evangelisten *μαρτυρία* ist, so wird man dieses Urteil nicht teilen können. Für den Verfasser tragen diese Aussagen ja pneumatisches Gepräge. Nicht nur die Werke, sondern auch die Worte des Herrn sind ihm *πνεῦμα καὶ ζωή* (6, 63). Und Simon Petrus begründet das Bleiben der Jünger beim vereinsamten Meister mit dem Satz: „Zu wem anders sollten wir weggehen (nämlich, um die Errettung zu finden), Du hast *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου* (6, 68). Die *μαρτυρία* Jesu ist erfüllt, nicht leer.

---

[23]) Bultmann, ZnW., 1925, S. 102.

[24]) Bultmann, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, „Zwischen den Zeiten", Seite 11; Glauben und Verstehen, Seite 141.

[25]) William Wrede, Charakter und Tendenz des Johannes-Evangeliums, 2. Auflage, Tübingen 1933, Seite 13 ff.

Es ist unmöglich, hier in Eile diese Fülle aufzuzeigen. Das erforderte eine ausgeführte Kommentierung aller Ich-bin-Worte des Evangeliums.

Ich möchte nur auf einige Hauptgesichtspunkte hinweisen, die das Bild entscheidend verändern. Wenn Jesus sich als das Brot des Lebens (6, 35 ff.) oder als die Auferstehung und das Leben (11, 25) oder als das Licht, das Licht der Welt (8, 12; 9, 5; 12, 46), als die Wahrheit (14, 6), den Weg (ebenda), die Tür (10, 1), den guten Hirten (10, 11. 14), den wahren Weinstock (15, 1) usw. bezeichnet, so sind das nicht, wie man das immer wieder gedeutet hat, bloße Seins-Aussagen, sondern es ist der Geschehnischarakter dieser Sätze nicht zu übersehen. Sie sind verbaler Natur. Jesus ist der Bringer des Lebens, der, der erleuchtet, der, der einläßt usw. Allerdings bedeutet das feierliche ἐγώ εἰμι, das diese Kundgebungen einleitet, zugleich die Einzigkeit der Offenbarung in Christo: Ich und kein anderer. Niemand außer mir. Aber dies unterstreicht ja nur das Geschehnismäßige der Kunde. Es zeigt uns aber zugleich diesen Offenbarer in Konkurrenz mit Rivalen der Offenbarung, denen gegenüber gilt, daß nur Jesus zu vermitteln vermag, was jene eitel versprechen. Es ist für alle diese Aussagen bedeutsam, daß sie entweder Wesenhaftes der göttlichen Sphäre als Gabe Jesu kennzeichnen oder ihn als den Eingang und Führer zu ihr. Das „Leben" ist das transzendente Leben der oberen Welt, das Leben, das für die synoptische Botschaft noch ganz Zukunftsgut blieb. Wenn sich Jesus aber zugleich die Auferstehung nennt, so klingt der eschatologische Sinn auch hier noch an. Das Licht — äußerst konkret verstanden — ist Gott wesentlich. Es kann hier noch nicht speziell das später so viel genannte Licht der Gnosis (τὸ τῆς γνώσεως φῶς) gemeint sein[26]), sondern es ist die aus der Finsternis errettende, sie überwindende, durchleuchtende Gegenwart Gottes im Gesandten. Es ist darum nicht überraschend, daß in den „gnostischen" Texten, die die Religionsgeschichtler als Parallelen aufzeigen, vor allem „die rettende Gottheit, der himmlische Gesandte oder Erlöser den Titel oder Eigennamen „Licht" be-

---

[26]) Hugo Ball, Byzantinisches Christentum, Drei Heiligenleben, 1931, Seite 124.

kommt“ [27]. Auch die Wahrheit ist zwar nicht mehr als die alttestamentliche אֱמֶת, die Zuverlässigkeit Gottes, verstanden, aber auch nicht einfach als „wahre Lehre“, sondern als die göttliche Wirklichkeit, die den kosmischen Schein oder schärfer „die Lüge“ aufhebt. Ἀλήθεια bezeichnet die göttliche Wirklichkeit als solche, die zunächst der Wirklichkeit der Welt, in der der Mensch natürlicherweise lebt, entgegengesetzt ist, also als eine Realität, die nur durch Selbsterschließung, d. h. aber: Offenbarung, zugänglich wird. Deshalb „wirkt“ die Wahrheit, sie macht frei, d. h. sie befreit von der Bindung der Sünde (8, 32. 34). Jesus ist der Lebensspender auch im Sakrament, in der die Geburt von oben wirkenden Taufe (3, 5) und in der heiligen Eucharistie (Kap. 6).

Den konkreten Handlungscharakter, die bewegte, nicht statische Weise dieser Offenbarung zeigt nun aber vor allem die Art, wie der Evangelist diese Offenbarungsworte „illustriert“. Während die Synoptiker ängstlich den ihnen zugekommenen Stoff aneinanderschieben, ohne die Perikopen wesentlich zu verändern, und so mit allen Wundern nur immer wieder das D a ß der Messianität Jesu betonen, zeigt das vierte Evangelium an ganz bestimmten, ausgewählten Machttaten des Herrn das auf, was er sagt. S i e b e n „Z e i c h e n“ werden ausgewählt, die ihn als den schöpferischen Verwandler, als das Leben und das Licht der Welt in steigernder Verdeutlichung offenbaren. Johannes schreibt wirklich nicht naiv. Er ordnet sinnvoll, er will aufzeigen, wer Jesus ist, und was Gott in ihm tut. Aber er ist doch auch nicht einfach beschreibender Schriftsteller, sondern er ist, wie wir schon sagten, Zeuge, *μάρτυς*.

Das heißt aber, daß er zur Entscheidung aufruft. Wenn wir weithin das Dictum von der Vergegenwärtigung der eschatologischen Vorgänge nachsprechen konnten, so dürfen wir doch nicht verhehlen, daß es eine ganz unzulängliche Umschreibung des Tatbestandes darstellt. Es kann allerdings niemand entgehen, daß im Johannesevangelium die Entscheidung, das Gericht, die Mitteilung der eschatologischen Gaben mit ausgesprochener Betontheit in die Gegenwart verlegt erscheinen. Am Christus auf Erden entscheidet sich alles. „Wer glaubt, der hat das ewige Leben, er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem

---

[27] Walter B a u e r, Das Johannesevangelium, zu 8, 32.

Tode ins Leben übergetreten" (3, 15. 16. 36; 5, 24. 40; 6, 17. 57; 8, 12; 11, 25 f. usw.). „Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn nicht hat, hat das Leben nicht (I 5, 12). Auch sakramental wird das eschatologische Gut vergegenwärtigt: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben" (6, 54). Räumt so nicht, um ein charakteristisches Wort Boussets zu gebrauchen, „die religiöse Mystik des Johannesevangeliums mit der Eschatologie fast restlos auf?"[28] Ist damit nicht bewiesen, daß alles, was nach synoptisch-apokalyptischer Erwartung in die Parusie-Zeit verlegt war, hier in das irdische Leben Jesu hineininterpretiert ist, in die Person Jesu eingesammelt und damit enteschatologisiert wird? Es ist durchaus einzuräumen, daß, wenn Eschatologie als rein historischer Begriff genommen wird, der ein äußeres Ablaufschema voraussetzt, nach dem eschatologische Ereignisse erst von dem Augenblick an festgestellt werden können, wenn „Sonne und Mond ihren Schein verlieren und die Sterne vom Himmel fallen" (Mark. 13, 24—25), daß dann das Johannesevangelium und seine Christologie nicht mehr als im strengen Sinne des Wortes eschatologisch bezeichnet werden könnten. Wenn aber Eschatologie heißt, daß in einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte, hic et nunc, etwas geschieht, was so „end-gültig" ist, wie es „das Kommen des Christus im Fleisch" ist (I Joh. 4, 2), wie es die Tatsache ist, daß der Sohn gleich wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht (τοὺς νεκροὺς ἐγείρει καὶ ζωοποιεῖ) und das Gericht vollzieht (τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ), wie das Amt Jesu 5, 21. 22 geschildert wird, dann ist das vierte Evangelium durchaus auch als eschatologisch zu bezeichnen. Aber ganz verständlich wird diese Deutung nur, wenn wir bedenken, daß der Evangelist im irdischen Jesus nicht mehr bloß den Menschen Jesus sieht, sondern eben den von Gott Gekommenen, den in der Erhöhung als Gottes Sohn Ausgewiesenen, den, der Gottes Werk auf Erden tut, wie wenn es Gott selber täte. Ich halte, um es kurz zu sagen, die Kategorien, mit denen man bisher das Problem der johanneischen Eschatologie zu erfassen trachtete, Spiritualisierung, Vergegenwärtigung, auch die Heideggersche Terminologie Bultmanns, für zu modern, für zu herangetra-

---

[28] Wilhelm Bousset, Kyrios Christos, 2. Auflage, Seite 177.

gen, als daß sie diesem altkirchlichen Texte gerecht werden könnten. Ich glaube, daß dieser besondere Eschatologismus nur verständlich wird von der Glaubenshaltung des Urchristentums aus, von jener wirklichen Spannung aus, die später zumeist nicht festgehalten worden ist, von der Spannung her nämlich, die seit Pfingsten weiß, daß durch das Kommen Jesu schon entscheidende eschatologische Ereignisse hereingebrochen sind, daß aber dennoch „das Ende der Wege Gottes" noch aussteht. Hält man an dieser Spannung fest, und nur sie ist eine zugleich echt eschatologische und die echt-urchristliche Haltung, so ist auch kein Grund vorhanden, die alte „dramatische Eschatologie", wie sie in Stellen wie 5, 28 f.; 6, 54 vorliegt („es kommt die Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern sind, die Stimme des Menschensohnes hören werden und herauskommen werden, die, die das Gute getan haben, zur Auferstehung des Lebens, (und) die, die das Schlechte getan haben, zur Auferstehung des Gerichts"), auszuscheiden, oder einem kirchlichen Redaktor zuzuschreiben, wie Bultmann u. a. wollen. Eben das Nebeneinander beider Aussagen ist charakteristisch für Johannes und das Urchristentum überhaupt. Das urchristliche Denken ist genau da verlassen, wo diese Paradoxie als untragbar empfunden wurde. Aber allerdings kann die johanneische Eschatologie nur da verstanden werden, wo man sein Christuszeugnis voll ernst nimmt. Jesus ist der von Gott Gesandte, der den Entscheidungskampf bis zum Siege kämpft, der darin das Werk Gottes tut, und damit den neuen Äon heraufführt.

Wie im Einzelnen die Eschatologie des Johannes zu deuten ist, hat, abgesehen von der erwähnten Terminologie und Textausscheidung, Bultmann besonders sorgfältig abgeklärt. Er zeigt da mit aller Schärfe auf, was vor ihm allgemein übersehen wurde, daß auch das Leben, das der Gläubige hat, kein verfügbares „weltliches Phänomen" für diesen wird. Nur der Vater und der Sohn haben Leben in sich selbst (5, 26). Dem Gläubigen aber ist es nicht so „gegeben", daß ihm der Bringer des Lebens hinterher entbehrlich würde. Außer dem Glauben besteht es nicht [29].

---

[29]) Bultmann, a. a. O., Seite 11/12 und 142.

Die eschatologische Haltung des Johannesevangeliums läßt sich vielleicht am tiefsten daran aufzeigen, daß **der Glaube** ganz wie in der Synopse und bei Paulus das Eingehen auf die entscheidende Verkündigung bedeutet. Der Inhalt der Offenbarung ist, daß das Licht gekommen ist und daß das das Gericht (*ἡ κρίσις*) bedeutet (3, 19). Die Offenbarung des Lebens, der Wahrheit, des Lichts erfolgt in Jesus, das heißt aber auch für Johannes: hic et nunc, nicht in einem beliebigen Moment, nicht als zeitlose mystische Wegleitung, sondern geschichtlich, so daß man, wenn man nicht jetzt darauf eingeht, die Stunde der Heimsuchung verpaßt hat. *πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ, ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται* (3, 15 und 3, 18). „Es gibt ein Zu spät!" (**Bultmann**).

Man hat diese eschatologische Bestimmtheit des Glaubens dadurch verwischt, daß man die Bedeutung des Erkennens bei Johannes hervorhob. **Das Erkennen** habe, so glaubte man feststellen zu können, wie in der Gnosis, eine Wichtigkeit über den Glauben hinaus. Dem widerspricht aber schon, daß die beiden Verben *πιστεύειν* und *γινώσκειν* ganz parallel gebraucht werden, ja, daß die Reihenfolge vertauschbar ist: 10, 38 steht das Glauben voran, 17, 8; I. Joh. 4, 16 das Erkennen. Es läßt sich auch in keiner Weise eine Unterscheidung der Objekte aufweisen. Das Objekt ist für beide die Offenbarung, resp. der Offenbarer. Das *γινώσκειν* liegt bloß in dem Sinne über dem Glauben, als es auch als Folge der Glaubensentscheidung hingestellt werden kann (8, 31 f.; 10, 38). Dagegen liegt es in der Sache und nicht in einer Wertung begründet, daß das Verhältnis Jesu zum Vater nie durch die Bestimmung „Glaube" gekennzeichnet wird. Gewöhnlich aber wird das *γινώσκειν* einfach als „ein Strukturelement des Glaubens" [30]) begriffen. Von hier aus wird auch deutlich, daß der Glaube nie als psychischer Vorgang gesehen ist, so daß die alte Fragestellung, ob der Fiduzial- oder der Assensus-Glaube gemeint sei, von der Sache her hinfällig wird. Der Glaube ist die göttliche Ermöglichung der menschlichen Entscheidung. Er ist das Ja des Menschen in der Stunde, da sich Gott offenbart. Allerdings ist dieses Glauben unter das Geheimnis der göttlichen **Prädestination** gestellt. „Keiner

---

[30]) **Bultmann**, Kittels Theol. Wörterbuch zum N. T. I, Seite 713.

kann zu mir kommen, es ziehe ihn denn der Vater, der mich gesandt hat" (6, 44). Aber, der Prädestinationsgedanke ist nicht undialektisch gebraucht, so daß die Entscheidung des Menschen keine echte Entscheidung mehr wäre. Das, was den johanneischen Prädestinationsgedanken bewegt, ist der Hinweis darauf, daß der Sohn nicht willkürlich handelt in Gericht und Erlösung, sondern nur in den Linien des Vaters geht. „Alles, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen, und den, der zu mir kommt, werde ich nicht hinausstoßen" (6, 37). Die Entscheidung ist in gewissem Sinne vorentschieden, aber nicht durch ein vorzeitliches Gericht, sondern durch die geheimnisvolle Entscheidung des Menschen, die er jederzeit vollzieht, indem er wirkt. Die Menschen haben in der großen Mehrzahl die Finsternis dem Lichte vorgezogen. Die Begründung ist darin gegeben, daß „ihre Werke böse waren. Denn jeder, der das Schlechte tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Werke nicht offenkundig werden. Der aber, der die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, denn sie sind in Gott getan" (3, 19 ff.).

Wie wenig das γινώσκειν mit der γνῶσις der Gnostiker zu tun hat, zeigt der Umstand, daß die existentielle Haltung, die ihm entspringt, als ἀγάπη gekennzeichnet wird. Wie die ἀγάπη das Verhältnis des Vaters zum Sohne kennzeichnet, so auch das Jesu zu den Seinen und der Seinen untereinander (13, 1. 34; 14, 21 ff.; 15, 12. 17). Wir können diese Linie hier nicht weiter verfolgen. Es soll damit nur hervorgehoben sein, daß γινώσκειν bei Johannes kein forschendes oder spekulierendes Erkennen, auch keine mystische Schau bezeichnen kann, die den Frommen der geschichtlichen Situation entnähme, sondern eben das γινώσκειν verpflichtet wie das πιστεύειν nur tiefer im Sinne der eschatologischen Entscheidung.

Damit haben wir aber stillschweigend zwei weitere Verzeichnungen der johanneischen Christologie abgewehrt. Bousset wollte aus Stellen wie 6, 40: „Das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn schaut und an ihn glaubt, ewiges Leben habe", und I. Joh. 3, 2: „Geliebte, wir sind jetzt Gotteskinder. Es ist aber noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wenn er erscheinen wird, wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist" erschließen, daß

Johannes die Mysterienlehre von der „Vergottung durch Gottesschau“ in die christliche Soteriologie eintrage. Daß der Begriff θεωθῆναι fehlt, spräche allerdings noch nicht gegen die Möglichkeit, daß die Sache vorläge. Ja, daß die Gläubigen ein Leben in der δόξα erhalten sollen, das dem entspricht, das der Erhöhte jetzt schon besitzt, läßt sich gar nicht bestreiten. Aber Bousset verkennt den eschatologischen Charakter dieser Vorgänge. Bei der Briefstelle muß er sich sogar mit leichtfertigen Ausflüchten behelfen. Er verkennt darum auch den Charakter der Gabe des neuen Lebens. Sie ist gar nicht durch das Schauen vermittelt, sondern durch die Sendung des Lebensüberbringers, an die man „glaubt“.

Ja, hier straft sich das Übersehen aller jüdisch-heilsgeschichtlichen Elemente im Gefüge der johanneischen Verkündigung. Auch der johanneische Christus ist Gabe Gottes an die Welt, auch im Johannesevangelium spielt der Tod des Christus eine entscheidende Rolle. Das ist nur deshalb so leicht zu verkennen, weil auch der Tod mit dem Glanz des Verklärten umgeben ist, weil auch das Kreuz unter den Gesichtspunkt der Erhöhung gerückt erscheint, weil schon der Hingang zum Tode in jenem doppeldeutigen Sinne als „die Stunde“ des Sterbens und der Verherrlichung beschrieben wird.

Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß das soteriologische Geschehen als ein Akt der göttlichen Liebes-Initiative erscheint, nicht als Aufnahme ruhenden göttlichen Seins. Ebenso wie durch die Selbstaussagen Jesu ließe sich das soteriologische Handeln Gottes ausdrücken durch das vertraute Wort aus dem dritten Kapitel (V. 16): „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Sohn gab, den einzigen, den er hatte, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe“.

Aber auch die Verzeichnung in die Gnosis ist nicht zu rechtfertigen. Nirgends ist der pessimistisch-dualistische Mythos erkennbar, der für alle Gnosis so charakteristisch ist. Zwar „liebten die Menschen die Finsternis mehr als das Licht“, aber nirgends erscheint die Welt als solche als das Gott Fremde und Gott der Welt gegenüber als der ihr Fremde. Das ist die Religion Markions, nach der der Rettergott plötzlich in der ihm fremden Welt in Scheingestalt erscheint, um die dem bösen

Schöpfergott des Alten Testaments gehörigen Geschöpfe zu rauben und zu retten [31]). Von alle dem ist bei Johannes nichts zu finden, auch — trotz aller gegenteiligen Eindeutungen einer allzueiligen Kritik — nichts von jener Verachtung des Leiblichen und damit Geschichtlichen, die der doketischen Gnosis wesenhaft eignet. Vielmehr ist die Welt Gottes Schöpfung trotz der Lichtscheu ihrer Vertreter. Und der Vater Jesu Christi ist auch für Johannes der Gott des Alten Testaments. Oder anders ausgedrückt: auch im Johannesevangelium geht es nicht bloß um einen Mythos, sondern nicht weniger als in der Synopse und bei Paulus um das geschichtsgebundene Handeln Gottes in Christus Jesus [32]).

Aber ist nicht doch das ganze Johannesevangelium mythologisch im eminenten Sinne? Ist es nicht durch einen Mythos unterbaut, nämlich den vom Logos und dem Logoschristus, der wie ein gespensterhaftes Wesen über die Welt dahingeht, kaum ein faßbarer Mensch? Wir haben bisher nicht vom Prolog gesprochen. Mit Absicht. Denn wir halten es für eine Verzerrung des wirklichen Bildes, wenn gesagt wird, Johannes erzähle die Geschichte des Logos-Christus. Das ist schon deshalb nicht richtig, weil der Λόγος-Titel streng auf den präexistenten Christus allein beschränkt bleibt. So überraschend der Verfasser den erhöhten und den irdischen Erlöser ineinander sieht, so daß der Verklärte auch schon den Irdischen verklärt, so sorgfältig vermeidet er es doch, die Logos-Bezeichnung nach 1, 14 noch je auf den Christus anzuwenden [33]). So entschlossen er auf Schritt und Tritt die überweltliche δόξα des Christus zur Erklärung des irdischen Christus aufleuchten läßt, nirgends bezeichnet er ihn mehr als den λόγος, wie er den vorweltlichen Christus benennt. Schon dieser Umstand sollte uns vorsichtig machen gegenüber der Behauptung, die Menschheit Jesu sei

---

[31]) Tertullian, Adv. Marc. I, 23; cf. W. Bousset, Kyrios Christos, 2. Auflage, Seite 188.

[32]) Zu dieser Wendung siehe jetzt: Walter Grundmann, Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt, 1932, Seite 77 und 80 ff.

[33]) W. Michaelis, Das Johannesevangelium und die Hellenisierung des Christentums. Eine Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer. Kirchenblatt für die reformierte Schweiz. 86. Jahrgang, 1930, Nr. 17, Seite 260 ff.

gar nicht ernst genommen. Sie ist so ernst genommen, daß er die drei Seinsweisen des Christus, den Präexistenten, den Fleischgewordenen und den Erhöhten trotz seiner symbolistischen Darstellung des Irdischen streng gegeneinander abhebt. Das geschieht gegen rückwärts durch den Logosgedanken, gegen vorwärts durch die Verheißung des Geistes als des „andern Parakleten".

Der Streit um die Herkunft des Logosbegriffs ist noch bis heute nicht erledigt. Alle Erklärungen haben etwas Ungenügendes an sich. Der philonische Logos ist eine metaphysische Größe, Mittler zwischen dem transzendenten Gott und der Welt, in einer Weise, die nie eine Verbindung mit der σάρξ zuließe. Der stoische Logos umgekehrt ist von vorneherein zu pantheistisch gedacht, zu tief mit der Welt verflochten, als daß ihn Johannes hätte mit Christus identifizieren können. Die σοφία-Spekulation des hellenistischen Judentums kommt der johanneischen Vorstellung nahe, ist aber nicht als direkte Quelle denkbar, weil die σοφία weiblich ist, dazu entweder Geschöpf oder Emanation Gottes. Auch der מֵימְרָא (דיהוה) der Targume kann heute nicht mehr zur Erklärung beigezogen werden, nachdem Billerbeck nachgewiesen hat, daß „Memra Adonai" in den Targumen einfach „ein inhaltsloser, rein formelhafter Ersatz für das Tetragramm", eine „verhüllende Bezeichnung des Jahvenamens" war[34]. Ich vermute, daß die gelehrten Ableitungen alle zu viel wissen wollen. Das Vorkommen des Λόγος-Begriffs auch in der Volksmythologie[35] zeigt an, daß dieser Begriff damals ein Schlagwort war, ein Sinn-Wort, „das auf der Straße lag". Ein solch selbstverständliches Begreifen setzt Johannes auch voraus. Wichtiger als die religionsgeschichtliche Ableitung ist das Vorstellungsbild, das vermutlich jedermann mit dem Worte verband.

Eine Vergleichung der populären Belege führt vornehmlich auf zwei Sinndeutungen. Der Logos ist *das Organ der*

[34] *Strack-Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II (1924), Seite 302 ff. Speziell Seite 319 ff. und Seite 333.

[35] Vgl. *W. Bauer*, Kommentar zum Joh.-Ev., 3. Auflage, im Handbuch zum N. T., Seite 9.

Weltschöpfung und der Mittler der göttlichen Offenbarung. Das Wort ist orientalisch-hellenistisch zu verstehen, und ebenso sind in seinem Gefolge die Bezeichnungen für die göttliche Wirklichkeit: Licht, Leben und Wahrheit ursprünglich orientalisch-hellenistischen Gepräges. Erst durch die Verwendung im Zusammenhang mit der heiligen Geschichte, in der Verbindung mit israelitischen Vorstellungen über den Offenbarungsvorgang, so der charakteristischen Verbindung von Wort und Werk bei Jesus, bekommen sie einen bedeutsam abgewandelten Sinn. Dem Logosbegriff aber bleibt das mythische Gepräge schon deshalb anhaften, weil er nur für das Offenbarungsgeschehen vor der Menschwerdung Verwendung findet. Die Schöpfung wird erwähnt und — unter stillschweigender Voraussetzung des Falls — jene immer erneute Bemühung des Logos um die in der Finsternis verlorene Welt. Jene Fremdheit der Finsternis gegen das Licht wird geschildert, die es nicht mehr zu Erkenntnis und Aufnahme kommen läßt. Seltene Ausnahmen werden aufgewiesen. Dann wird die erste irdische, in die Heilsveranstaltung schon eingeordnete, menschliche Gestalt namhaft gemacht, die das entscheidende Kommen des überweltlichen Erlösers anzeigt: der Mensch Johannes. Und dann fällt der lapidare Satz:

„Und der Logos ward Fleisch."

Was das bedeutet, ist kaum genügend exegetisch erhellt. Die Erklärung, die hier nur eine Verhüllung nach dem Motiv der Verkleidung geschildert sieht, sagt zu wenig, und die Auszeichnung, die aus diesem einen Satz eine ausschweifende Inkarnationstheologie entwirft, wohl zu viel. Ich möchte auch hier den Ereignischarakter festgehalten wissen. Der Logos ist nicht ein doketischer Scheinmensch, sondern Mensch geworden, in die Geschichte eingegangen, er hat die Geschichte gewendet. Aussagen über die Weise der Menschwerdung und über die Tragweite dieses Vorgangs für das Wesen des Menschen macht der Verfasser nicht. Er zeugt. Er sagt, was geschah. Er spekuliert nicht ontologisch. Er verkündet nur: Jetzt ist der Offenbarer in der Welt. Jetzt sagt er die *ῥήματα ϑεοῦ* und tut er die *ἔργα ϑεοῦ*. Jetzt geschieht die Offenbarung, die zugleich Rettung ist. Jetzt ist das Licht bei den Menschen.

Er schildert, was das heilsgeschichtlich bedeutet: jetzt ist die Offenbarung des Mose überwunden. Das Gesetz war. Die Gnade und Wahrheit kommt. Jetzt wird die Prophetie erfüllt: Der Täufer nimmt ab, der Messias ist da und „wächst". Jetzt ist die Heilszeit, die Freude, Heilung, Wahrheit, Leben bringt, jetzt gilt zwar noch: „Es kommt die Stunde", aber auch: „und sie ist schon da, da die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie hören, werden leben" (5, 25).

Wer wollte da noch verkennen, daß das bloß Mythologische überwunden ist und daß die Geschichte hier entscheidet. Allerdings ist die Geschichte hier vom Übergeschichtlichen her gesehen und gedeutet. Es geschieht mehr als vor den Augen derer, die draußen sind, geschieht. Daher die symbolische Form der Darstellung, daher die Mißverständnisse bei den „Juden" und den noch nicht vom Geist geleiteten Jüngern, daher der geradezu anstößige Mangel an Psychologie. Aber Heilsgeschichte ist nicht Weltgeschichte. Sie ist διδαχή, und, wie alle echte Lehre, polemisch, gegen die falsche Deutung und fremde Lehre gerichtet. Über den Sohn Gottes schreibt man weder eine Biographie, noch einen Roman, sondern nur Zeugnisse.

Aber auch die Auskunft, daß hier eine metaphysische Fassung der Christologie vorliege, ist hiemit stillschweigend widerlegt. Johannes ist trotz seines Logos-Begriffs kein Philosoph. Auch für ihn gilt das Tertullianische „Quid Athenis et Hierosolymis, quid academiae et ecclesiae".

Das läßt sich auch noch an zwei wesentlichen Punkten aufzeigen, die, wenn wir ein vollständiges Bild der johanneischen Christologie geben wollten, einer längeren Erörterung bedürften. Ich kann sie nur noch ganz kurz streifen.

Der Paraklet, sicher identisch mit dem Geist, den Jesus verheißt, ist nicht, wie Schweitzer wollte, bloß der vom Fleisch gelöste Logos-Christus, sondern vielmehr Person, der „andere Sachwalter" neben Jesus, der die Verkündigung Jesu fortführt und vollendet. Es gibt also für Johannes im strengen Sinne eine Pneumatologie neben der Christologie. Sein Bekenntnis ist, wenn auch noch nicht im ontologischen Sinne, und

auch noch nicht systematisiert, trinitarisch. Damit ist aber auch jede Deutung, die den Geist als Substanz beschreibt, die sich mit dem Fleische verbindet, abgewiesen.

Auch die Deutung der Sakramente aber, die Schweitzer gibt, scheitert an dieser Geistauffassung. Die σάρξ des Johannes ist nicht „Materie", wie Schweitzer meint, sondern בָּשָׂר, der mit Blut zusammen den Menschen überhaupt kennzeichnet. Die Sakramentslehre des Johannes hat ihre Eigentümlichkeit nicht darin, daß sich der Geist mit den „Elementen" verbindet, sondern in ihrem eschatologischen Charakter. In ihrem Vollzug geschieht das eschatologische Ereignis wie im Evangelium durch den Christus selber. Auch die Sakramente sind daher ohne Glaubensantwort leer. Aber darauf ist nicht reflektiert.

Noch mancher andere Zug des johanneischen Christuszeugnisses wäre namhaft zu machen: Jesus ist der neue Tempel (er zeltete unter uns, ist die שְׁכִינָה der Gemeinde, 1, 14; 2, 19 ff.), er ist der einzige Zugang zur Gemeinde, die Tür, usw. Wir müssen uns die ausführliche Erläuterung versagen.

Bei aller Verbindung mit der geschichtlichen Art des alten Christuszeugnisses, bei aller Reserve gegen eilige Erklärungsversuche aus fremden Religionsformen, werden wir aber doch nicht verkennen, daß bei Johannes ein neuer Typus der Christologie vorliegt, nicht ein synoptischer und nicht ein paulinischer, sondern ein Typus für sich[36]). Wir haben die Erklärung aus Gnosis und Mystik ablehnen müssen, aber das soll nicht sagen, daß nicht in Abwehr und Auseinandersetzung mit solchen Lehren Begriffsmaterial, das ihnen entnommen ist, eine Rolle spiele. Ich glaube sogar, daß sich die Art, wie Begriffe wie Leben, Licht, Wahrheit verwendet sind, nur so erklären läßt. Aber das Gepräge gibt ihnen nicht die fremde Terminologie, sondern der neue Inhalt. Und deshalb ist dem johanneischen Zeugnis tatsächlich ein Zug eigentümlich, der den naiven Sammlern der Tradition nicht so anhaftet. Ich möchte ihn als die

---

[36]) Eine sorgfältige Darstellung der Entwicklung der neutestamentlichen Christologie gibt Johannes Behm, Die johanneische Christologie als Abschluß der Christologie des Neuen Testaments. Neue kirchliche Zeitschrift XLI. Jahrgang (1930). 1. Heft. Seite 590 ff. Über Johannes speziell Seite 597—601.

Ausrichtung auf den Einzigen Offenbarer charakterisieren. Wie — nur in Variationen — das Eine Motiv das ganze Evangelium durchzieht, daß da und sonst nirgends das Entscheidende geschah, so ist noch auffälliger das zähe Kreisen um den Einen, der die Offenbarung bringt. Das Zeugnis gipfelt auf in dem rätselhaften Selbstzeugnis *ἐγώ εἰμι*, so lapidar, ohne Näherbestimmung, einfach: Ich bins (8, 24. 28; 13, 19). Exegetisch ist das Geheimnis dieser Stellen nicht völlig geklärt. Es ist möglich, daß das אֶהְיֶה von Exodus 3, 14 hier auf Jesus übertragen wird [37] oder noch eher, daß das אֲנִי הוּא von Deut. 32, 39; Jes. 43, 10 und 48, 12 anklingt [38]. Sei dem, wie ihm wolle, auf jeden Fall ist die Formel aus dem Gesamtzeugnis des ganzen Evangeliums nicht anders zu verstehen denn als ein Hinweis auf die Absolutheit der hier geschehenen Offenbarung: Er ists, in Ihm ist Gott, Er ist der Offenbarer. In Ihm haben wir alles. In Ihm werden alle Erwartungen erfüllt.

Die östliche Kirche, die sich dem johanneischen Zeugnis besonders stark verbunden fühlt, hat Johannes mit dem ehrenden Prädikat *ὁ θεολόγος* ausgestattet. Das soll kaum seine systematische Kraft oder nur seinen Lehrstand bezeichnen. Das Epitheton will wohl vielmehr die Geistgezeugtheit der johanneischen *μαρτυρία* ausdrücken, die den Christus der Geschichte endgültig deutet. In diesem Sinn kann das Johannesevangelium allerdings nicht bloß die Frucht einer fatalen, zerstörenden Veränderung in der Kirche sein, die Folge eines Abfalls ins Hellenistische oder Gnostische, sondern es ist, wofür es die Kirche immer gehalten hat, das endgültige Christuszeugnis der christlichen Gemeinde, das nicht aufhört, in die Entscheidung zu stellen.

---

[37] Vgl. M.-J. Lagrange, Évangile selon Saint Jean, 3. Auflage, 1927, p. 236.

[38] So schon J. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis, 2. Auflage, S. 64 65. Nach ihm Holtzmann, Wichelhaus, Schlatter. Vgl. dazu die Untersuchungen von G. P. Wetter, „Ich bin es". Theol. Studien und Kritiken. 88. Jahrgang, 1915, Seite 224 ff. und K. Zickendraht, ΕΓΩ ΕΙΜΙ. Ebenda, 94. Jahrgang, 1922, Seite 164 ff.

Jesus und Paulus.

Von

Rudolf Bultmann, Marburg

I.

a) Im kirchlichen Christentum ist nach Alfred Rosenberg[1]) die „große Persönlichkeit Jesu" „mißbraucht worden". „Die große Persönlichkeit Jesu Christi, wie immer sie auch gestaltet gewesen sein mag, wurde gleich nach ihrem Hinscheiden mit allem Wust des vorderasiatischen, des jüdischen und afrikanischen Lebens beladen und verschmolzen"[2]). Speziell bilden die Lehren des Paulus, „den jüdisch-geistigen Grundstock, gleichsam die talmudisch-orientalische Seite der römischen, aber auch der lutherischen Kirche"[3]).

Die in solchen Äußerungen wirkende Fragestellung ist nicht neu; sie ist in der theologischen Forschung der vorigen Generation ernsthaft diskutiert worden, nachdem sie vor allem durch W. Wredes „Paulus" (1905) zum Bewußtsein gebracht worden war. Nach Wrede ist Paulus „als der zweite Stifter des Christentums zu betrachten"; Paulus hat als „der eigentliche Schöpfer einer christlichen Theologie" „das Christentum zur Erlösungsreligion gemacht". Erlösungsreligion ist das Christentum nach Paulus deshalb, weil das Erlösende „in keiner Weise im Menschen" liegt, sondern „außer ihm in einem göttlichen Erlösungswerke, das für die Menschheit ein für alle Mal das Heil bereitet hat". „Die ganze Neuerung des Paulus ist darin beschlossen, wie er diese Heilstatsachen, die Menschwerdung, den

---

1) Der Mythos des 20. Jahrhunderts, 13.—16. Aufl., 1933, S. 76.

2) Ebenda S. 74. Nach S. 76, Anm. liegt nicht der geringste zwingende Grund zu der Annahme vor, daß Jesus jüdischer Herkunft gewesen ist.

3) Ebenda S. 74 f. — Man vergleiche weiter die Zitate aus Rosenberg im „Kirchlichen Anzeiger für die Erzdiözese Köln", amtl. Beilage Dez. 1934 („Der Apostel Paulus und das Urchristentum", Nachtrag zu den „Studien zum Mythus des 20. Jahrhunderts").

Tod und die Auferstehung Christi, zum Fundamente der Religion gemacht hat"[4]. Diese christliche Heilslehre hat den Charakter des Mythos.

Ähnlich urteilte Arnold Meyer[5]: Jesus hat nicht wie Paulus ein Dogma von der allgemeinen Sündhaftigkeit; er verlangt nicht den Glauben an eine Tat der Sündensühne, an seinen Tod und an seine Auferstehung, sondern nur das Vertrauen auf Gottes Macht; es bedarf nach Jesus keines Vermittlers zwischen Gott und den Menschen. „Versteht man unter Christentum den Glauben an Christus als den himmlischen Gottessohn, . . . dann hat hauptsächlich Paulus und nicht Jesus ein solches Christentum begründet"[6].

Bei Wrede, A. Meyer und anderen wird die Distanz zwischen Jesus und Paulus von der Überzeugung aus aufgewiesen, daß das eigentliche Christentum die Religion Jesu sei. Aus dieser Überzeugung hatte Ad. Harnack 1900 das „Wesen des Christentums" auf Grund der Verkündigung Jesu gezeichnet. „In dem Gefüge: Gott der Vater, die Vorsehung, die Kindschaft, der unendliche Wert der Menschenseele, spricht sich das ganze Evangelium aus"[7]. Es wird deutlich im Vater-Unser: „Nach diesem Gebet ist das Evangelium Gotteskindschaft, ausgedehnt über das ganze Leben, ein innerer Zusammenschluß mit Gottes Willen und Gottes Reich und eine freudige Gewißheit im Besitz ewiger Güter und in Bezug auf den Schutz vor dem Übel"[8]. Die wesentlichen Elemente im Evangelium — und sie sind von der „Schale", dem Welt- und Geschichtsbild Jesu zu trennen — sind zeitlos[9].

b) Wir gedenken dankbar dieser Forscher, denn der Ernst und die Wahrhaftigkeit ihres Fragens mußte zu einer immer radikaleren Selbstbesinnung des christlichen Glaubens auf sein eigentliches Wesen führen. Wir gehen nicht darauf ein, wie die Diskussion damals geführt wurde, denn uns ist die Frage

---

4) W. Wrede, Paulus S. 104, 102, 103.

5) Arnold Meyer, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? 1907.

6) A. a. O. S. 95 f.

7) A. a. O. S. 44.

8) Ebenda S. 42.

9) Ebenda S. 94.

heute neu gestellt[10]). Und das ist zu einem guten Teil das Verdienst der „religionsgeschichtlichen Schule", die mit rücksichtsloser Energie weiter in jene Selbstbesinnung hineintrieb. Sie wies nach, daß der „Christus-Mythos" aus der zeitgeschichtlichen Mythologie erwachsen ist. Aus der messianischen Mythologie des Judentums stammt die Gestalt des Messias-Königs, stammt — im Zusammenhang mit der Lehre von den zwei Äonen — die Vorstellung vom Menschensohn. Aus den hellenistischen Mysterienreligionen stammt die Vorstellung vom sterbenden und wieder zum Leben erwachenden Gott-Heiland und von den Sakramenten (Taufbad und heiliges Mahl), durch die der Myste am Schicksal der Gottheit teilgewinnt. Aus der Gnosis stammt die Vorstellung von der himmlischen Erlösergestalt, ihrer Menschwerdung und Erhöhung, die dem Gläubigen den Weg in die himmlische Heimat bahnt. Die historische Erforschung der christlichen Heilslehre scheint zugleich ihre Destruktion zu bedeuten; aber sie scheint damit auch den Weg frei zu machen: zurück zum schlichten Evangelium Jesu![11])

Dabei ist es für Forscher wie W. Bousset und W. Heitmüller klar, daß das geschichtliche Phänomen, das bisher „Christentum" hieß, die paulinische Heilslehre einschließt, daß „Christentum" in seinem bisherigen Sinne diejenige Religion ist, in der das Gottesverhältnis des Menschen durch die Person Christi vermittelt wird, daß also die Religion des historischen Jesus kein „Christentum" gewesen ist, daß Jesus nicht der „erste Christ" gewesen ist. Denn „Christentum" gibt es erst, wo es Glaube an Christus, bzw. Glaube an Gott durch Christus gibt.

Was ist die Konsequenz? Ist es die Rückkehr zu Jesus? die Preisgabe der paulinischen Heilslehre? Das wäre die Preisgabe dessen, was bisher Christentum hieß. Vor dieser Konsequenz dürfte man nicht zurückschrecken, wenn ihre Voraussetzungen richtig wären. Und sich diese Konsequenz zum Bewußtsein zu bringen, darf kein Christ, zumal kein Theologe, scheuen. Denn diese Besinnung kann nur dazu dienen, klar zum Bewußt-

---

[10]) Vgl. als bes. charakteristisch für die Diskussion: Jul. Kaftan, Jesus und Paulus, 1906; Ad. Jülicher, Paulus und Jesus, 1907.

[11]) Vgl. meine Skizzierung der Erforschung der Christologie des Neuen Testaments in „Glauben und Verstehen", 1933, S. 245 ff.

sein zu bringen, was auf dem Spiele steht, was Christentum heißt. Auch könnte man ja zunächst vielleicht bereit sein, den Preis des Verzichts auf das „Christentum" zu zahlen, wenn man dafür dessen sicher wäre, dadurch mit der eigentlichen Intention Jesu einig zu werden.

II.

a) Kleidet sich die Forderung, das Christentum preiszugeben, in die Parole: Zurück von Paulus zu Jesus! — so muß der Sinn dessen, was Christentum ist, an der Besinnung auf das Verhältnis des Paulus zu Jesus deutlich werden. Sicheres Ergebnis der Forschung ist es zunächst, daß die Theologie des Paulus nicht von der Verkündigung Jesu abhängig ist, daß Paulus kein Schüler Jesu war, weder direkt, noch durch die Vermittlung der ersten Jünger, wie er ja selbst solche Vermittlung schroff abweist (Gal. 1, 1) und behauptet, sein Evangelium direkt durch Offenbarung empfangen zu haben (Gal. 1, 11 f.). Natürlich hat er das Kerygma der Gemeinde gekannt; sonst hätte er sie ja nicht verfolgen können. Was hat er gekannt? Das Kerygma lautete, daß Gott den gekreuzigten Jesus von Nazareth auferweckt und zum Messias, d. h. zum König der seligen Endzeit, gemacht hat, der kommen wird, um Gericht zu halten und das Heil zu bringen.

Das hat Paulus natürlich gekannt; aber eben dies ist ja auch schon ein Christus-Mythos und nicht das „einfache Evangelium" Jesu, wie es in seiner eigenen Verkündigung begriffen war. Und eben von jener Verkündigung Jesu ist Paulus so gut wie ganz unberührt; sie ist im wesentlichen irrelevant für ihn[12]).

Aber es bleibt die Frage, wie sich sachlich die Theologie des Paulus zur Verkündigung Jesu verhält; d. h. es ist zu prüfen, ob jene Darstellungen des Gegensatzes Jesus—Paulus richtig sind, bzw. wieweit sie es sind; ob es gelingt, unter Preisgabe des Paulus zu einer Verkündigung Jesu zurückzugelangen, die von Mythologie frei ist, und die zeitlose Wahrheiten enthält, wie sie auch dem heutigen Menschen einleuchten.

---

[12]) Vgl. hierzu und zum Folgenden meine Ausführungen in „Glauben und Verstehen" S. 188 ff.

b) Die religionsgeschichtliche Forschung hat, wie die Theologie des Paulus, so auch die Verkündigung Jesu besser verstehen gelehrt, und das Ergebnis ist: es gelingt nicht, durch den Rückgang auf Jesus ein mythologiefreies Christentum zu gewinnen.

Der Fehler jener Konstruktionen ist der, daß in ihnen die eschatologische Botschaft Jesu nicht zu ihrem Rechte kommt, d. h. die Verkündigung, in der Jesus und Paulus ganz einig sind, und die besagt: die alte Weltzeit ist abgelaufen; es ist letzte Stunde; die Herrschaft Gottes steht vor der Tür, ja sie bricht schon herein; der Menschensohn wird kommen als Richter, Verderben für die Sünder zu bringen und Heil für die Guten [13]).

Nun ist gewiß die von Harnack und anderen erhobene Forderung, zwischen Kern und Schale zu unterscheiden, an sich nicht unrichtig. Da es klar ist, daß Jesu Erwartung eines nahen Endes dieser Welt eine Täuschung war — der Menschensohn ist ja bis jetzt nicht gekommen auf den Wolken des Himmels —, so ist die Frage geboten, ob damit Jesu ganze Verkündigung nichtig sei, oder ob in ihr Motive stecken, die gleichwohl Geltung behalten. Es fragt sich nur, was Kern und was Schale sei. Kann man allgemein sagen: die Schale ist das Weltbild, das Jesus als antiker Mensch und Kind seines Volkes und seiner Zeit hatte, — was ist dann der Kern? Genauer: welcher Gottesgedanke, welche Anschauung vom Menschen und seinem Verhältnis zu Gott sind in Jesu eschatologischer Botschaft enthalten? Und: welches ist der Sinn der Anschauung Jesu vom Jetzt, von der Stunde seines Auftretens, zugegeben daß für sein Bewußtsein der Sinn dieses Jetzt im Gewande vergänglicher Kosmologie objektiv wurde; und damit endlich: was ist der Sinn des Anspruches Jesu?

Es geht nicht an, daß man mit Harnack sagt, Jesu Verkündigung von der Gottesherrschaft umfasse zwei Pole: das Gottesreich sei einerseits ein künftiges, kommendes Reich als die

---

[13]) Ob Jesus meinte, daß er selbst dieser kommende Menschensohn sein werde, kann hier außer acht bleiben, so gut wie die Tatsache, daß Paulus den Terminus „Menschensohn" nicht gebraucht; genug, daß er die Gestalt kennt.

äußere Herrschaft Gottes, und es sei andrerseits ein Innerliches, schon Vorhandenes, — nämlich überall da vorhanden, wo sich der Mensch innerlich mit dem lebendigen Gott zusammenschließe[14]. Es sei insofern eine geistige Größe, „eine Macht, die in das Innere eingesenkt wird und nur vom Inneren zu erfassen ist", ein Reich, „welches so sicher und so still aufwächst wie ein Samenkorn und Frucht bringt"[15]. Und so wenig Gottes Herrschaft nach der Verkündigung Jesu in der Herrschaft des Willens Gottes in der Menschenseele besteht, so wenig ist sie seine geistige Herrschaft in der Gemeinschaft derer, die durch den Gehorsam unter seinen Willen verbunden sind, sodaß innerhalb der Weltgeschichte, eben in solcher Gemeinschaft, Gottes Reich erbaut würde. Beides ist ein Mißverständnis Jesu. Nach seiner Verkündigung ist Gottes Herrschaft freilich die Herrschaft seines Willens, aber als vollständig in der ganzen Welt und über jeden Menschen durchgeführte, durchgeführt durch Gottes Tat zu bestimmter Zeit. Und diese Zeit steht jetzt bevor; sie bricht an mit dem Kommen Jesu selbst. Und im Hinblick auf die bevorstehende Gottesherrschaft lehrt Jesus beten: „Dein Reich komme!" Diese Bitte aber ist die Bitte um Erlösung von der bösen, verderbten Welt.

Denn mit der Vorstellung von der Gottesherrschaft und mit ihrer Erwartung ist ein ganz bestimmtes Verständnis von Welt, Mensch und Geschichte gegeben. Die Erwartung der Gottesherrschaft steht in unlösbarem Zusammenhang mit der Vorstellung der beiden Weltzeiten (Äonen) und enthält deshalb ein bestimmtes Urteil über die Welt: ihre Verurteilung. Das besagt: die Welt ist böse; mythologisch ausgedrückt: sie steht unter der Herrschaft des Satans und der Dämonen, weswegen denn auch Jesu Wirken den Charakter eines Kampfes gegen die Dämonen annimmt. Unmythologisch ausgedrückt: die Menschen, mit denen Jesus zu tun hat, sind ein „ehebrecherisches und sündiges Geschlecht" (Mark. 8, 38; vgl. Matth. 12, 39. 41 f. 45); sie sind „böse" (Matth. 7, 11). Jesus will selbst nicht „gut" genannt werden; denn „niemand ist gut als Gott allein" (Mark. 10, 18). Freilich hat Jesus keine

---

[14]) Das Wesen des Christentums, S. 40.

[15]) Ebenda S. 39.

theologische Lehre von der Erbsünde vorgetragen; aber in seiner Botschaft liegt das Urteil, daß die Menschen, auch wenn sie im einzelnen gütig sein können (Matth. 7, 11), aufs Ganze gesehen, verworfen sind: Meint ihr, daß die, die durch Gewalttat oder Unglück umgekommen sind, besonders schlechte Menschen waren? „Nein! sage ich euch, sondern wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle ebenso umkommen" (Luk. 13, 1—5). — In seinem Bußrufe sagt Jesus nichts Anderes, als was Paulus in seiner Theologie mit theoretischen Gedankengängen klar zu machen versucht.

Die eschatologischen Gedanken stehen für Jesus ganz selbstverständlich auf dem Grunde des Schöpfungsglaubens, d. h. auf dem Grunde der Überzeugung, daß Gott die Welt und den Menschen ins Leben gerufen hat und deshalb schlechthin ihr Herr ist; daß der Mensch Gott gehört und sich vor ihm als seinem Richter zu verantworten hat. Denn der Sinn dieses Schöpfungsglaubens ist nicht der, daß Gott in der Welt verfügbar wäre, daß der Mensch sich des göttlichen Funkens in seiner Seele, des göttlichen Lebens in seinem Volke freuen könne, sondern der, daß Gott durch die Welt den Menschen anredet, daß er Furcht, Verehrung und Gehorsam fordert.

Gottes Forderung entreißt den Menschen seiner eigenen Verfügung, seinen eigenen Zwecken und Zielen. Freilich hat Jesus keine Askese gefordert, wohl aber das Opfer. Die Predigt der Liebe bedeutet in seinem Sinn und für die Ohren seiner Hörer nicht die Befreiung von der Last unerträglicher Gesetzesvorschriften; sie kann nicht vernommen werden gleichsam mit einem Aufatmen: „also brauche ich mich nicht mehr zu quälen mit einer Fülle von Gesetzen, die auch nur zu kennen, viel verlangt ist! also brauche ich mich nicht mehr innerlich zu quälen mit Skrupeln und Zweifeln, ob ich genug getan, ob ich mich nicht wieder und wieder schuldig gemacht habe! Es kommt ja nicht auf das Äußere an, sondern auf die Gesinnung! darauf, daß der Mensch immer strebend sich bemüht!" — Gewiß, die Reduzierung der Gesetzesgebote auf die sittlichen Forderungen des Dekalogs (Mark. 10, 19), auf das Doppelgebot der Liebe (Mark. 12, 28 ff.), ist eine Befreiung von einer Last. Aber in ganz anderem Sinne, als es der moderne Mensch meint, für den es freilich höchst unbequem und lästig sein würde, unter die

Forderungen des jüdischen Gesetzes gestellt zu werden. Für den Frommen der Zeit Jesu ist aber das Gesetz im allgemeinen keine Last, sondern ein Stolz, und die Gewohnheit jüdischer Sitte nimmt für den, der darin aufgewachsen ist, das Unbequeme.

Zunächst gilt es zu sehen, daß die Forderung der Liebe nicht weniger, sondern mehr vom Menschen verlangt als das Gesetz. Sie entreißt den Menschen erst recht seiner Verfügung, sie stellt ihn erst recht unter den Herrscherwillen Gottes. Deutlich zeigen das die Antithesen Matth. 5: Nicht die korrekte Erfüllung der Rechtsforderungen des Gesetzes erweisen den Menschen als gehorsam vor Gott; vielmehr kann er bei aller Korrektheit ein Sünder sein; denn Gott will den Menschen ganz, seinen ganzen Willen. Zorn, Begierde, laxe Gesinnung, innere Unwahrhaftigkeit, Rachsucht und Berechnung, — all das, und nicht erst die Übertretung des Gesetzes, machen den Menschen schlecht. Und man kann nicht sagen: bei dieser Gegenüberstellung von Recht und Gottesforderung handele es sich nur um das spezifisch jüdische Gesetz; ein anderes Recht, das dem sittlichen Bewußtsein des Menschen oder eines Volkes entspringt und entspricht, stehe nicht im Gegensatz zur Liebesforderung, sondern im Einklang mit ihr! — Keineswegs! denn die Gesetzesbestimmungen, die Jesus nennt, sind ja nicht spezifisch jüdische und betreffen nicht zeremonielle, rituelle Forderungen, sondern sind Rechtsforderungen, die überall dem sittlichen Bewußtsein entspringen: das Verbot des Mordes und Totschlags, des Ehebruchs, des Meineids, das Gesetz der Ehescheidung, das Jus Talionis, die Forderung der Volkssolidarität. Also sind die Antithesen grundsätzlich gemeint: Gott fordert mehr als das Recht. Ja, alles Recht ist sinnlos, wenn es nicht von vornherein verstanden wird als der Weg zum Ziel, als im Dienst der eigentlichen Forderung Gottes, der Forderung der Liebe, stehend. Und darin ist Paulus völlig mit Jesus einig: die eigentliche Forderung des Gesetzes ist die Liebe, in der alles Andere enthalten ist (Gal. 5, 14; Röm. 13, 8—10); das ganze Gesetz wird in dem einen Wort erfüllt: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!

Eine Befreiung von unerträglichen Lasten ist das insofern, als der Mensch seiner eigenen Verantwortung zurück-

gegeben wird; insofern der Mensch nicht mehr von menschlichen Autoritäten abhängig ist, die ihm Gottes Willen erst erklären müssen; insofern er über das Recht, jenseits des Rechtes gestellt wird; insofern er nicht nach allen möglichen Pflichten zu fragen braucht, sondern nur nach der einen, und je im Augenblick erkennen muß, was sie fordert. Eine Befreiung also auch nur für den, der es versteht, daß es ihn innerlich befreit, wenn Größeres von ihm gefordert, wenn er selbst gefordert wird. Für den Durchschnittsjuden und für den Durchschnittsmenschen bedeutet das gar keine Befreiung, sondern eine Bindung. Denn für ihn ist äußere Korrektheit, ist blinder Gehorsam gegen eine Autorität leichter, trotz aller Unbequemlichkeiten, die das manchmal mit sich bringen mag, — leichter als die radikale Selbstverantwortung vor Gott. Nicht aufatmen, sondern erschrecken muß der natürliche Mensch angesichts der Reduktion der Forderungen des Gesetzes auf das Gebot der Liebe. Und wer dieses Erschrecken nicht kennt, ahnt den Ernst der Forderung nicht und versteht den Sinn der Befreiung nicht.

Deshalb spricht auch aus der Hinwendung Jesu zu den Verworfenen, den Sündern, zu den Zöllnern und Dirnen, keineswegs ein Nachlassen der Strenge der Forderung, sondern das Gegenteil. Denn diese Verworfenen sind ja in Wahrheit nicht schlechter, sondern besser als die Korrekten und Selbstsicheren. Sie genügen dem Anspruch Gottes besser; freilich nur dann, wenn sie „Buße tun“, d. h. wenn sie ihrer Nichtigkeit vor Gott inne werden. Aber indem Jesus dem selbstsicheren Pharisäer den bußfertigen Zöllner, indem er dem korrekten Sohn den „verlorenen“ Sohn gegenüberstellt, zeigt er, wer der eigentliche Sünder ist, nämlich der, der den Ernst, die Radikalität der Forderung Gottes gar nicht sieht, der meint, durch seine Korrektheit, seine Leistung vor Gott bestehen zu können, und nicht versteht, daß Gott den Menschen ganz fordert. Das aber weiß, wer an seine Brust schlägt: „Gott sei mir Sünder gnädig!“ (Luk. 18, 13).

Genau das aber ist auch die Anschauung des Paulus, daß nämlich das, was der Korrekte und Selbstsichere als seinen Gewinn ansieht, in Wahrheit sein Schaden ist (Phil. 3, 4 ff.); daß es die Grundsünde des Menschen ist, seinen Ruhm vor Gott

zu suchen, auf seine Leistungen stolz zu sein. Nur daß Paulus theoretisch, „geschichtsphilosophisch“, expliziert, was Jesus ohne theoretische Reflexion vorträgt. Paulus tut das, indem er zeigt, daß nach Gottes Absicht gerade dieses der eigentliche Sinn des Gesetzes sei, den Menschen zur Erkenntnis seines Nichts vor Gott zu führen, „damit jeder Mund sich schließe und die ganze Welt als schuldig vor Gott dastehe“ (Röm. 3, 19). Eben dieses Verstummen des Menschen vor Gott zeigt Jesus als die einzig angemessene Haltung auf: „Und wenn ihr alles getan habt, was ihr zu tun schuldig waret, so sollt ihr sprechen: ‚Unnütze Knechte sind wir; was wir zu tun schuldig waren, haben wir getan‘“ (Luk. 17, 10). Und ironisch weist er den zurück, der meint, auf Grund seiner größeren Leistungen mehr beanspruchen zu können als ein Anderer, den Gott gnädig beschenkte: „Bist du neidisch, weil ich gütig bin?“ (Matth. 20, 15).

Und noch eines! Die Reduzierung des Willens Gottes auf das Liebesgebot scheint vielleicht auch deshalb befreiend zu sein, weil sie den Blick des Menschen in die Welt richtet und nicht zu verlangen scheint, daß der Mensch um ein Jenseits der Welt wisse; sie scheint den Menschen gleichsam in seiner eigenen Sphäre zu belassen, indem sie ihn einfach an den Mitmenschen weist. Das wäre ein Irrtum. Denn das Gebot der Nächstenliebe ist unlösbar mit dem Gebot der Gottesliebe verbunden, und zwar auf Grund der Überzeugung, daß man den Nächsten gar nicht sehen kann, wie man soll, wenn man nicht Gott im Blick hat; bzw. daß man gar nicht weiß, was das Gute für den Menschen ist — und dieses muß man doch wissen, wenn man ihn lieben soll —, wenn man nicht um die Endlichkeit, Vorläufigkeit, Unabgeschlossenheit dieser Welt weiß. Die Welt ist für Jesus nicht abgeschlossen; der verantwortliche Mensch steht vor Gott. Mit der Liebe zum Nächsten geht die Furcht Gottes Hand in Hand, und das gibt dem Menschen dem Diesseits gegenüber eine gespaltene oder zurückhaltende Stellung.

Der Mensch soll sich vor dem fürchten, der Leib und Seele zur Hölle verdammen kann (Matth. 10, 28). Diese Furcht ist freilich keine Angst. Sie gibt dem Menschen gerade die Freiheit von der Angst, die Freiheit von der Menschenfurcht, von der Furcht vor denen, die den Leib töten, aber der Seele nichts

anhaben können. Wer diesen Gott fürchtet, der weiß, daß Gott, der selbst für die Sperlinge sorgt, auch alle Haare unseres Hauptes gezählt hat (Matth. 10, 29 f.). Das bedeutet freilich nicht, daß Gott alles „zum Guten" lenkt, so wie wir uns das Gute vorstellen und wünschen, sondern es bedeutet, daß wir unentrinnbar in Gottes Hand sind. Wer diesen Gott fürchtet, der weiß, daß er sich nicht zu sorgen braucht; wenn Gott das Gras auf dem Felde mit herrlicher Pracht bekleidet, sollte er nicht erst recht für den Menschen sorgen? (Matth. 6, 25 ff.).

Aber diese Mahnung zur Sorglosigkeit hat immer die Bedingung: wer Gott fürchtet! Denn die Mahnung zur Sorglosigkeit ist nicht die Mahnung zum Leichtsinn oder zur Blindheit gegenüber Not und Leid. Sie weist den Menschen in seine Grenze: wie lächerlich die Anmaßung, durch sein Sorgen sein Leben selbst in die Hand nehmen zu können! „Wer von euch kann mit seinen Sorgen seiner Länge eine Elle zusetzen?" (Matth. 6, 27). Kann der Mensch über die Zeit verfügen? Wie kann er meinen, durch seine heutige Sorge den nächsten Tag von der Sorge entlasten zu können? Das Morgen wird kommen und seine eigene Sorge bringen (Matth. 6, 34). Kann der Mensch wähnen durch die Sorge für die Lebensmittel sein Leben zu sichern? „Du Narr! in dieser Nacht wird man dein Leben von dir fordern!" (Luk. 12, 20). Nicht zu lebensfrohem Optimismus mahnen die Worte von den Lilien auf dem Felde und den Raben unter dem Himmel; sondern sie weisen den Menschen auf seine Grenze hin; sie zeigen ihm seine Kläglichkeit. Und wiederum: Befreiung ist das für den Menschen, der seiner Kläglichkeit inne wird. Nur wer frei von der „Vermessenheit" ist, ist frei von der Angst (Kierkegaard). Wer Gott fürchtet, kann ihn getrost sorgen lassen. Aber Gott ist nicht einfach der, der dem Menschen die Sorge abnimmt, sodaß sich der Mensch nun in seiner Welt zu Hause fühlen und nach Behagen einrichten könnte.

Wenn der Mensch, der Gott ganz gehören soll, faktisch in der Welt steht und von ihren Notwendigkeiten bedrängt, von ihren Gaben verlockt wird, so steht er immer in Gefahr, sich an die Welt zu verlieren und zu vergessen, daß für ihn ein Entweder-Oder besteht. „Niemand kann zwei Herren dienen;

entweder er wird den einen hassen und den andern lieben, oder er wird dem einen anhangen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon" (Matth. 6, 24). „Wenn dich dein Auge verführen will, so wirf es weg; es ist dir besser, einäugig in die Herrschaft Gottes einzugehen, als mit zwei Augen in die Hölle geworfen zu werden" (Mark. 9, 47). „Wie schwer ist es, in die Gottesherrschaft hinein zu kommen! Leichter kommt ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in die Gottesherrschaft!" (Mark. 10, 24 f.); „keiner, der die Hand an den Pflug gelegt hat und rückwärts schaut, taugt für die Herrschaft Gottes" (Luk. 9, 62). „Sammelt euch nicht Schätze auf Erden . . . Sammelt euch aber Schätze im Himmel . . . Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz" (Matth. 6, 19—21).

Bei alledem fordert Jesus keine Askese. Wohl fordert er um Gottes und des Nächsten willen den Verzicht, das Opfer. Der Reiche, der meint, Gottes Gebote schon erfüllt zu haben, wird auf die Probe gestellt, ob er imstande ist, seinen Reichtum hinzugeben, oder ob er innerlich an ihn gebunden ist (Mark. 10, 17—22). Es gilt unter Umständen auch den Verzicht auf die Ehe um des Gottesreiches willen (Matth. 19, 12). Es gilt unter Umständen den Bruch mit der Familie: „Wenn einer zu mir kommt und haßt nicht Vater und Mutter, sein Weib und seine Kinder, Brüder und Schwestern, ja sich selbst, der kann mein Jünger nicht sein" (Luk. 14, 26). Die Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der Perle zeigen, daß der Mensch bereit sein muß, um der Gottesherrschaft willen alles preiszugeben (Matth. 13, 44—46). Aber grundsätzlich hat Jesus die Preisgabe von Besitz und Familie nicht gefordert; sein Jünger Petrus z. B. war verheiratet. Nahrungsaskese liegt ihm fern wie sexuelle Askese; er wird als ein „Fresser und Weinsäufer" gescholten (Matth. 11, 19). Ebensowenig predigt er einen Anarchismus, sondern er setzt Recht und Staat als die Formen menschlichen Daseins in der Welt voraus. „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!" (Mark. 12, 17). Aber was ist es, das dem Kaiser gehört? das Geld! Und was ist es, das Gott gehört? der ganze Mensch! Die Frage, ob indirekt, auf dem Wege über Gott, der Mensch dem Kaiser auch zu mehr als zum Steuerzahlen verpflichtet sein könne, hat

Jesus nicht aufgeworfen. Sie kann aber überhaupt nur aufgeworfen werden und ihre Antwort finden, wenn zuerst anerkannt ist, daß der Mensch Gott ganz gehört. Und dieses deutlich zu machen, hielt Jesus für seinen Beruf; nicht aber, Weisungen für das innerweltliche Leben zu geben. „Wer hat mich zum Richter oder Erbteiler über euch bestellt?" (Luk. 12, 14). Im Kreise seiner Jünger herrscht eine andere Ordnung als in der Welt:

„Ihr wißt: die als Fürsten der Völker gelten,
die schalten als Herren über sie,
und ihre Großen üben über sie Gewalt.
So aber sei es nicht bei euch,
sondern wer groß sein will bei euch, der sei euer Diener,
und wer der Erste sein will bei euch, der sei der Knecht aller"
(Mark. 10, 42—44).

Was aber bedeutet diese Haltung zur Welt Anderes, als was Paulus fordert und was er bezeichnet als die Haltung des „als ob nicht":

„Die Zeit eilt dem Ende zu.
Also gilt es, daß die, die Weiber haben, seien, als hätten sie keine,
und die weinen, als weinten sie nicht,
und die sich freuen, als freuten sie sich nicht,
und die, die kaufen, als ob sie nichts behalten,
und die, die mit der Welt verkehren, als hätten sie nichts davon.
Denn die Gestalt dieser Welt geht dahin.
Ich aber möchte, daß ihr ohne Sorge seid!" (1. Kor. 7, 29—32).

Also: sowenig man von der Mythologie des Paulus zu einer unmythologischen Verkündigung Jesu flüchten kann, sowenig kann man von der kritischen Welt- und Menschenbeurteilung des Paulus zu einer optimistischen Betrachtung Jesu, vom transzendenten Gott des Paulus zu einem immanenten Gott Jesu zurückkommen. Beide sind ganz einig. Für Jesus wie für Paulus steht Gott jenseits der Welt als der Schöpfer und Richter; für Jesus wie für Paulus ist diese Welt verkehrt und bösen Mächten verfallen; Jesus wartet wie Paulus auf die Tat Gottes, die diesem verderbten Weltlauf ein Ende macht und die Frommen aus dieser jetzigen Welt erlöst. Selig die Armen, die Hungernden, die Weinenden! Selig die, die auf Gottes Herr-

schaft, die da kommen soll, warten, denn ihnen wird sie zuteil werden! Wem Paulus widerwärtig und unheimlich ist, dem muß Jesus genau so widerwärtig und unheimlich sein. Was Paulus ausdrücklich gesagt hat, daß nämlich das Evangelium ein Ärgernis sei, das zeigt Jesu Verkündigung, sein Wirken und sein Schicksal genau ebenso.

III.

a) Oder liegt der Unterschied beider, wie oft gesagt wurde, in der Auffassung von der Gnade Gottes? Ist für Jesus Gott als solcher schlechthin und immer gnädig, sodaß sich der Mensch immer der Gnade Gottes getrösten und zu ihr seine Zuflucht nehmen kann, während es nach Paulus erst einer besonderen Veranstaltung Gottes bedurfte, nämlich des Versöhnungswerkes Christi, damit er gnädig sein könne? und ist demzufolge der Glaube bei Jesus nichts Anderes als das schlichte Gottvertrauen, während er nach Paulus der Glaube an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen ist? Scheint sich hier nicht ein fundamentaler Unterschied aufzutun?

So scheint es; aber es scheint nur so. Denn einmal ist es für Paulus selbstverständlich, daß Gott immer der Gott der Gnade war; daß es immer seine Gnade war, wenn die Sonne aufging über Böse und Gute, und wenn es regnete über Gerechte und Ungerechte. Das würde Paulus nie bestritten oder bezweifelt haben. Er redet von der Zeit vor Christus als von der Zeit der Geduld, Langmut und Güte Gottes (Röm. 2, 4; 3, 26). Aber er ist freilich der Meinung, daß die Menschen diese Güte Gottes nicht erkannt, sondern mißverstanden haben, daß sie sich nicht zur Buße treiben ließen, sondern sich in Leichtsinn und Selbstsicherheit verloren haben.

Jesus andrerseits ist der Meinung, daß Gottes Gnade nichts Selbstverständliches ist, sondern daß sie dem Menschen nur durch Gott selbst zugesprochen werden kann. Wenn der Sünder ehrlich ist und um sich als Sünder weiß, so kann er nur in der Verzweiflung enden; denn je ehrlicher er ist, desto weniger ist Gottes Vergebung für ihn etwas Selbstverständliches. Er kann nur ausschauen und warten, ob Gott ihm vergibt. Er hat nicht im Bewußtsein seiner Sündigkeit schon

eine solche Distanz von sich selbst als Sünder gewonnen, daß er in seinem besseren Ich schon als Reiner dastünde. Sein besseres Ich ist es gerade, das ihn verurteilt. Der Sünder weiß als solcher nicht schon um Gottes Gnade; sonst hat er seine Sündenerkenntnis verfälscht. Ja, er mag von der Gnade Gottes im allgemeinen wissen; entscheidend ist, ob er das „für mich" weiß, — genau so, wie im menschlichen Miteinander der Schuldige nicht schon auf Grund seiner Reue die Verzeihung des Anderen hat, sondern erst, wenn der Andere ihm wirklich verzeiht. Sein Vertrauen auf die verzeihende Güte des Anderen mag noch so groß sein, — er weiß doch, daß er sie für sich zu nichte macht, wenn er mit ihr rechnet. Er kann nur bekennen und vertrauensvoll bitten, und er weiß, daß er diese Demütigung auf sich nehmen muß. Nichts Anderes aber sagt Jesus im Gleichnis vom „verlorenen Sohn" (Luk. 15, 11—32). Der Sohn, der sich selbst verurteilt, macht sich auf, zum Vater zu gehen und vor ihm seine Schuld zu bekennen, und so darf er das vergebende Wort des Vaters hören. Und nicht anders zeichnet Jesus den Zöllner, der seine Augen nicht zu erheben wagt und nichts kann, als an seine Brust schlagen: „Gott, sei mir Sünder gnädig!" (Luk. 18, 13). Denen aber, die so sprechen, sichert er die vergebende Gnade Gottes zu.

Paulus aber sagt nichts Anderes, als daß Gott das Wort seiner vergebenden Gnade in Jesus unüberhörbar gesprochen hat für jeden, der sich zu ihm flüchtet. *Jesus Christus ist für Paulus das vergebende Wort Gottes.* Die Bedingung, an die der Empfang der Gnade geknüpft ist, ist dann freilich diese: das Wort dort zu hören, wo Gott es gesprochen hat. Es wäre dem Paulus komisch vorgekommen, wenn jemand gesagt hätte: dadurch ist die Gnade begrenzt, die Bitte um Vergebung erschwert! Im Gegenteil: dadurch ist die Bitte erleichtert; denn in Christus ist die Liebe Gottes sichtbar geworden! Im Gegenteil: in Christus steht die Gnade Gottes Allen und Jedem offen!

Aber ist nicht eben diese Bindung der Gnade Gottes an die Person Jesu doch *eine Begrenzung, von der Jesus nichts weiß?* Das ist wahr, daß Jesus nicht den Glauben an seine Person gefordert hat, wohl aber den Glauben an sein

Wort. Was aber bedeutet das? Jesus trat auf in dem Bewußtsein, daß Gott ihn in der letzten Stunde der Welt gesandt habe. Das bedeutet aber, daß die Entscheidung, in die er durch seine Verkündigung die Menschen ruft, die definitive Entscheidung ist; daß, sofern er jetzt die Menschen zur Buße ruft, gerade dieser sein Ruf Gottes letzter Gnadenerweis ist; daß sein Kommen Gottes Gnade in letzter Stunde ist; daß, sofern sich einer sein Wort gesagt sein läßt, jetzt Gottes Heil für ihn offen steht. In der Tat: er fordert die Entscheidung angesichts seines Wirkens:

„Die Blinden sehen, und die Lahmen gehen,
die Aussätzigen werden rein, und die Tauben hören,
die Toten stehen auf, und den Armen klingt die Botschaft vom Heil!
Und Heil dem, der nicht Anstoß nimmt an mir!"
(Matth. 11, 4—6).

„Wer mich bekennt vor den Menschen,
den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes.
Wer mich aber verleugnet vor den Menschen,
der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes"
(Luk. 12, 8 f.).

„Hier ist mehr als Salomo, . . .
Hier ist mehr als Jona" (Luk. 11, 31 f.).

Wenn Paulus — wie die Urgemeinde — in Jesus den Messias sieht, so hat er nichts Anderes getan, als den Anspruch Jesu zu bejahen, daß sich an ihm das Schicksal des Menschen entscheidet. Das aber bedeutet für Paulus: Gott hat durch die Sendung Jesu der alten Weltzeit ein Ende gemacht. Die Wende der Zeiten, auf die die Frommen hofften, die Befreiung und Erlösung vom alten bösen Weltlauf: in Jesus Christus ist es Wirklichkeit geworden. „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, vom Weibe geboren, unter das Gesetz getan, damit er die, die unter dem Gesetz sind, freikaufe, damit wir die Sohnschaft empfingen" (Gal. 4, 4 f.). Wer nach der Gerechtigkeit hungert und dürstet, der soll sich gesagt sein lassen, daß, wer an Jesus Christus glaubt, diese Gerechtigkeit jetzt von Gott geschenkt erhält; denn Gottes Richter-

spruch, der den Menschen verdammt oder freispricht, ist eben in Jesus Christus gesprochen. Also: „wer in Christus ist", d. h. wer seinen Anspruch bejaht, seiner Herrschaft sich unterstellt, „der ist ein neues Geschöpf. Das Alte ist vergangen! siehe, es ward neu!" (2. Kor. 5, 17). Die Heilszeit, auf die man sehnsüchtig wartete, ist Gegenwart: „Siehe, jetzt ist die willkommene Zeit! siehe, jetzt ist der Tag des Heils!" (2. Kor. 6, 2).

b) Und damit ist der wirkliche Unterschied zwischen Paulus und Jesus genannt: Jesus blickt in die Zukunft und verweist auf die Zukunft, auf die kommende Gottesherrschaft; freilich auf die jetzt kommende, jetzt schon anbrechende. Paulus blickt zurück und weist auf das schon Geschehene: die Wende der Weltzeiten ist schon erfolgt! Der Tag des Heils ist schon Gegenwart! [16]).

Freilich ist Paulus der Meinung, daß die Vollendung noch aussteht, daß Jesus Christus noch einmal als Richter wiederkehren und Gottes Herrschaft zur Vollendung bringen wird. Aber das Entscheidende hat Gott schon getan, und die Glaubenden haben schon jetzt die Möglichkeit, neue Geschöpfe zu sein, zur neuen Welt zu gehören [17]).

---

[16]) Vgl. Alb. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, S. 114: „Die Feststellung, daß Paulus sich Jesus gegenüber selbständig verhält, ist irreführend, wenn man sich dabei nicht zugleich vergegenwärtigt, was er alles mit ihm gemeinsam hat. Mit ihm teilt er die eschatologische Weltanschauung und die eschatologische Erwartung samt allem, was damit gegeben ist. Verschieden ist nur die jedesmal in Betracht kommende Weltzeit. Beidemale ist es dasselbe Gebirge. Jesus erschaute es als vor ihm liegend; Paulus aber steht darin und hat die ersten Anhöhen schon hinter sich . . ."

[17]) Noch schärfer hat Johannes, der nach Rosenberg noch aristokratischen Geist amtet, und der sich gegen die Verbastardierung, Verorientalisierung und Verjudung des Christentums gewehrt haben soll, das ausgedrückt, daß Jesu Kommen die Wende der Zeit war, daß Gottes Gericht sich eben damit schon vollzogen hat: „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes geglaubt hat. Denn das ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsternis mehr liebten als das Licht" (Joh. 3, 18 f.). „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem

c) Aber sagt die Erlösungslehre des Paulus nicht noch mehr? Redet sie nicht vom Kreuz und von der Auferstehung Christi als von Heilstatsachen in einer Weise, die dem heutigen Menschen unverständlich und unannehmbar ist?

Es ist gar nicht zu leugnen, daß Paulus vom Kreuze Christi in Begriffen und Gedankengängen redet, die wir heute als mythologisch bezeichnen. Und die religionsgeschichtliche Forschung hat, wie gesagt, gezeigt, daß diese Sprache aus orientalischen Mythologien stammt, die für uns vergangen sind. Nun, jeder Mensch redet in der Sprache seiner Zeit, und es gilt für uns, den Grundgedanken hinter jenen mythologischen Aussagen zu finden; er erst bedeutet eine echte Entscheidungsfrage, die uns gestellt ist, und der wir nicht ausweichen können.

Der Grundgedanke des Paulus aber ist der: im Kreuze Christi hat Gott das Urteil über die Welt gesprochen und ihr gerade dadurch den Weg zum Heil eröffnet. Indem ein Gekreuzigter als der Herr der Welt verkündigt wird, wird gefordert, daß der Mensch sich dem Urteil Gottes unterwerfe, d. h. dem Urteil, daß alles menschliche Wollen und Streben, alle menschlichen Maßstäbe und Werte vor Gott nichtig sind, daß sie ins Nichts, in den Tod dahingegeben sind. Wenn Gott durch das Kreuz Christi die Welt mit sich versöhnt hat, so heißt das, daß Gott im Kreuze Christi sichtbar wird und gleichsam spricht: hier bin ich! Alles Leisten, alles Sich-rühmen des Menschen hat ein Ende, ist als nichtig verurteilt durch das Kreuz.

Aber vom Kreuz ist die Auferstehung nicht zu trennen, d. h. gerade wer das im Kreuz gesprochene Urteil auf sich übernimmt, wer sich — wie Paulus sagt — mit Christus kreuzigen läßt, erfährt das Kreuz als Befreiung, als Erlösung und vermag zu glauben, daß Gott, indem er Jesus ans Kreuz gab, ihn dadurch ins Leben führte, in ein Leben, an dem die teilhaben werden, die sich mit ihm kreuzigen lassen. Gerade der Tod be-

---

Tode in das Leben hinübergeschritten. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es kommt die Stunde, und jetzt ist sie da, da die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie hören, leben werden" (5, 24 f.). Das also ist die christliche Überzeugung, daß Gott in Jesus Christus die entscheidende Tat für die Welt getan hat; daß durch ihn die Welt neu geworden ist zum Heil und zum Gericht.

freit zum Leben. Deshalb achtet Paulus alles, was ihm Gewinn war — nämlich die nationalen Vorzüge, deren er sich rühmen könnte und sein untadeliges Leben und Streben unter dem Gesetz — für Schaden, „damit ich — wie er sagt — ihn (Christus) erkenne und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, indem ich seinem Tode gleichgestaltet werde, damit ich so zur Auferstehung der Toten gelange" (Phil. 3, 7 ff.). „Die, die Jesus Christus gehören, haben ihr Fleisch gekreuzigt mit seinen Leidenschaften und Begierden" (Gal. 5, 24). „Nimmermehr will ich mich rühmen denn allein des Kreuzes unseres Herrn Jesu Christi, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt" (Gal. 6, 14).

Fragt jemand, ob das nicht bloße Spekulation, Phantasie sei, so ist er heute nicht der erste, der so fragt. Der Römerbrief zeigt deutlich, daß dem Paulus schon ehemals diese Frage vorgelegt wurde, ja, daß er sie sich selbst vorgelegt hat: „Du behauptest, daß mit Christus die alte Welt ein Ende genommen und mit ihm die neue Welt begonnen hat, daß Gottes Richterurteil schon gesprochen ist? Du behauptest im Glauben schon ein neues Geschöpf zu sein und die Gerechtigkeit zu haben? — Wo ist denn das Auferstehungsleben, dessen du dich rühmst?, wo ist die Gerechtigkeit, die Freiheit von der Sünde, die zum neuen Leben gehört?" — Paulus antwortet darauf mit theologischen Gedankengängen in Röm. 5 und 6, die zeigen sollen, daß und wie das neue Leben Gegenwart ist. Wir wollen hier nicht diese Gedankengänge reproduzieren und erklären, sondern wir verweisen auf einige Stellen, die man Bekenntnisse des Paulus nennen könnte, an denen deutlich wird, wie er gerade in der Hingabe, der Preisgabe in den Tod, im Verzicht auf eigene Kraft und eigenen Ruhm jenes Leben in sich erfährt.

„Wir haben aber diesen Schatz in irdenen Gefäßen,
damit der Überschwang der Kraft von Gott sei und nicht
von uns.
Allenthalben sind wir bedrängt, aber nicht erdrückt,
Ratlos, aber nicht verzweifelt,
Verfolgt, aber nicht verlassen,
Zu Boden geworfen, aber nicht vernichtet.
Allenthalben tragen wir das Sterben Jesu an unserem
Leibe umher,

damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar
werde.
Denn immerfort werden wir bei Leibesleben in den Tod
dahingegeben,
damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleisch
offenbar werde" (2. Kor. 4, 7—18).

So geht er seinen Weg „durch Ehre und Schande, durch Lästerung und Lob,

als die Verführer, und doch wahrhaftig,
als die Unbekannten und doch wohlbekannt,
als die Sterbenden, und siehe, wir leben,
als die Gezüchtigten, und doch nicht getötet,
als die Traurigen, aber allezeit fröhlich,
als die Armen, die doch Viele reich machen,
als die, die nichts haben, und doch Alles innehaben"
(2. Kor. 6, 8—10).

Sein körperliches Leiden scheint ihn zu hemmen, und er bittet den Herrn, ihn davon zu befreien. Aber er vernimmt die Antwort: „Genügen muß dir meine Gnade; denn die Kraft kommt in der Schwachheit zur Vollendung!" „Also — fährt er fort — will ich mich nun gerade meiner Schwachheit rühmen, damit mir die Kraft Christi geschenkt werde. Deshalb sage ich Ja! zu Schwachheiten, Mißhandlungen, Nöten, Verfolgungen und Bedrängnissen um Christi willen. Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark!" (2. Kor. 12, 8—10).

Hier wird der Sinn der Lehre vom Kreuz und von der Auferstehung sichtbar, und alle theologisch-mythologische Auseinandersetzung darüber kann ruhig beiseite bleiben, wenn nur dieser Sinn erfaßt ist. Der Glaube an Kreuz und Auferstehung ist deshalb nicht die Annahme von unvernünftig-mythologischen Lehren, sondern er ist zuerst die Beugung unter Gottes Gericht, der Verzicht auf alles Rühmen. Daher bestimmt Paulus den Glauben als Gehorsam, d. h. eben als die Anerkennung des Kreuzesweges als des Weges zum Leben. Als solcher Gehorsam ist der Glaube zugleich das Vertrauen auf Gottes Schöpferkraft, die Leben aus dem Tode weckt. Deshalb sagt Paulus z. B. 2. Kor. 1, 9, als er von einer Gefahr berichtet, in der er schon am Leben verzweifelt gewesen sei: das sei geschehen,

„damit wir unser Vertrauen nicht auf uns selbst setzten, sondern auf Gott, der die Toten auferweckt". Genau wie Luther sagt, daß Gott nicht lebendig macht, wenn er nicht zuvor getötet hat. Der Glaube ist das Vertrauen auf Gott, das sich gerade da erhebt, wo für menschliche Augen nichts zu sehen ist als Dunkel, als Tod. Aber solches Vertrauen setzt eben den Gehorsam voraus, alles Eigene in den Tod dahinzugeben.

Macht solcher Glaube untüchtig für das Leben? Paulus hat nicht gemeint, daß die Glaubenden aus der Welt fliehen sollen (2. Kor. 6, 10). Er meint nicht, daß der Glaube, in dem der Mensch einsam vor Gott steht, ihn aus seinen menschlichen Beziehungen herausreiße. Der Glaubende soll sich freuen mit den Fröhlichen und weinen mit den Weinenden (Röm. 12, 15). Er mag Freude und Leid in der Welt kosten; er mag heiraten und Handel treiben, — freilich in jener eigentümlichen Distanz des „als ob nicht", im Inneren nicht gebunden an all das Vergängliche (1. Kor. 7, 29—31). Geleitet ist er in allem innerweltlichen Verhalten durch die Liebe. Denn die Hingabe ans Kreuz besagt positiv, daß der Mensch, der für sich nichts mehr sein will, für die Anderen da ist. Da ihm im Kreuz die befreiende Liebe Gottes erschlossen ist, drängt auch ihn die Liebe Christi zum Dienst an den Anderen (2. Kor. 5, 14), und sein Glaube ist in der Liebe wirksam (Gal. 5, 6).

Endlich noch ein Wort über die Sakramente. Sie sind Feiern, die in ihrer Form den sakramentalen Feiern der Mysterienreligionen verwandt sind, wie schon die alten Kirchenväter richtig beobachtet haben. Und manches, was Paulus darüber sagt, bewegt sich ganz in der Begrifflichkeit dieser Mysterientheologie. Aber der Sinn von Taufe und Abendmahl besteht für ihn nicht, wie bei den Mysterien, darin, daß den Feiernden geheimnisvolle Kräfte eingeflößt werden, durch die sie vergottet und unsterblich werden. Der Sinn ist einfach der, daß in diesen Feiern das einmalige Heilsgeschehen von Tod und Auferstehung Christi für den Einzelnen vergegenwärtigt und aktuell gemacht, ihm zugeeignet wird. Da das Heilsgeschehen für Paulus die entscheidende Tat Gottes ist, die der alten Welt ein Ende macht und die neue Welt begründet, so kann für ihn dieses Geschehen nicht zu einem Ereignis der Vergangenheit werden wie andere

geschichtliche Ereignisse. Es steht gewissermaßen außerhalb der fließenden Zeit und gilt in ewiger Gegenwart für alle Zukunft. Aber eben diese ewige Gegenwärtigkeit des entscheidenden Tuns Gottes wird dem Einzelnen zugeeignet in Taufe und Abendmahl; und in solcher Feier bekennt sich der Einzelne zu dem, was Gott getan hat. Die Taufe stellt den Getauften unter das Kreuz, sodaß sein Leben ein Mitgekreuzigtwerden mit Christus ist, daß er sich nicht mehr selbst gehört, sondern Gott zur Verfügung steht. Im Abendmahl bekennt er sich zum Gekreuzigten, und indem er es feiert, verkündigt er den Tod Christi (1. Kor. 11, 26).

Aber Taufe und Abendmahl sind nur eine besondere Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens, das im allgemeinen *im gepredigten Wort* sich vergegenwärtigt. Mit dem Kreuz hat Gott das Amt der Versöhnung, das Wort von der Versöhnung eingesetzt (2. Kor. 5, 18 f.); m. a. W. die Predigt gehört selbst mit zum Heilsgeschehen. Sie ist weder ein erzählender Bericht über ein vergangenes Ereignis, das einmal passiert ist, noch ist sie eine Belehrung über weltanschauliche Fragen; sondern in ihr begegnet Christus, begegnet Gottes Anrede selbst: „So wirken wir also für Christus, indem Gott gleichsam durch unseren Mund predigt: laßt euch versöhnen mit Gott!" (2. Kor. 5, 20). Die christliche Lehre ist also nicht eine religiöse Weltanschauung, die diskutiert werden kann, die sich entwickeln und umgestalten kann, sondern das eine, immer gleich bleibende Wort der Verkündigung, das das Kreuz verkündigt als Gottes richtende und befreiende Tat, und das jeden fragt, ob er sich unter das Kreuz beugen und sein Leben von ihm her verstehen will. Kirche ist nur dort, wo um dieses Wort die Glaubenden sich sammeln. Kirche ist also kein religiöser Verein und keine soziologische Größe, sondern, so sehr sie die sichtbare Gemeinschaft der Glaubenden ist, erkennbar an Wort und Sakrament, so sehr ist sie in ihrem Wesen unsichtbar, nämlich als die Gemeinschaft derer, in denen Gott Leben schafft und regiert. Sie gehört nicht mehr zu dieser Welt, und menschliche Maßstäbe und Grenzen haben in ihr keine Geltung. Denn von ihr gilt:

„Hier gibt es nicht Juden noch Griechen,
nicht Sklaven noch Freie,

nicht Mann noch Weib;
denn Alle seid ihr Einer in Christus Jesus"
(Gal. 3, 28).

Man kann nicht von Paulus los und zurück zu Jesus. Man begegnet bei Jesus dem gleichen Gott wie bei Paulus: dem Gott, der der Schöpfer und Richter ist, der den Menschen ganz für sich verlangt, und der dem Menschen, der vor ihm zu nichte wird, seine Gnade schenkt. Man kann nur durch Paulus zu Jesus, d. h. man ist von Paulus gefragt, ob man Gottes Tat in Christus als das Ereignis verstehen will, das über die Welt und über uns entschieden hat und entscheidet. Paulus hat gewußt, daß die Predigt vom Kreuz ein Ärgernis und eine Torheit ist. Die in ihm gestellte Frage ist ja diese: sind wir bereit, unseres Nichts vor Gott inne zu werden und aus dem Tode Leben zu empfangen? sind wir bereit, nicht aus unseren eigenen weltanschaulichen Gedanken und Entwürfen den Sinn und das Ziel unseres Lebens zu verstehen, sondern aus der christlichen Predigt, die uns als Gottes Wort begegnet?

Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie

Von

Arnold Gilg, Bern

I. Die vornicaenische Zeit.

Anläßlich eines Besuches bei Doellinger bekommt Albrecht Ritschl von dem greisen Kirchenhistoriker die folgende Anekdote zu hören: Benedikt XIV. hält in einem Bologneser Frauenkloster, dem seine Schwester als Äbtissin vorsteht, am Patrozinium das Hochamt. Die Nonnen singen dazu die schönste Messe, lang ausgedehnt mit ihren süßesten Stimmen, und können im Credo gar nicht fertig werden mit immer wiederholtem „genitum, non factum". Der Papst wird ungeduldig, er möchte zum Offertorium übergehen. So dreht er sich am Altar um und unterbricht das Gesinge mit: „Sive genitum, sive factum, pax vobiscum." Die Geschichte entzückt Ritschl so sehr, daß er sie brieflich an Harnack weitergibt. Und im Schreiben an den Freund fügt er hinzu: „Das ist doch eine prächtige Ironie auf alle Dogmatik und deren Streitsätze, wofür ich heute bei Spener einige analoge, ganz aufklärerisch gedachte Sätze gefunden habe" [1]). Uns interessiert hier dieses Urteil Ritschls. Man wird wohl vorerst — und kaum zu Unrecht — den Eindruck gewinnen, daß sich darin das Wissen um die Fragwürdigkeit aller Dogmatik bekunden und die Überzeugung davon aussprechen will, wie unendlich viel höher der Friede Gottes sei als unsere gesamte theologische Vernunft. Aber wir meinen das Urteil nun doch im besonderen dahin verstehen zu sollen, daß das Geltendmachen von Bekenntnisformeln von der Art der zitierten sich erledigen müsse vor dem Hinweis auf die beseligende pax, das Heil, welches uns in Jesus Christus dargeboten wird. Wir meinen also, hinter dem fröhlichen Beifall, den Ritschl der ver-

---

1) Ritschl, O., A. Ritschls Leben, II. Bd., S. 375.

nommenen Anekdote spendet, nicht bloß die gewiß unbestreitbare, ebenso bedrängende wie tröstliche Erkenntnis von der Begrenztheit und Brüchigkeit jeder theologischen Leistung und von der Unbegrenztheit und Ganzheit göttlichen Schenkens zu entdecken, sondern überdies, und nun doch eben als das Eigentlichste, jene in der Ritschlschen Systematik zu zentraler Bedeutung gelangende und rasch genug Schule machende Auffassung, für die der Meister und seine Jünger je und je gern die bekannte Melanchthonsche Wendung als dictum probans in Anspruch nehmen: „Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti docent eius naturas, modos incarnationis contueri." Die Frage mag jetzt auf sich beruhen, ob denn auch nur ein einziger unter den Reformatoren ernstlich, im Sinne feierlicher und definitiver Entscheidung, gewillt gewesen wäre, die durch die Jahrhunderte hindurch tradierten Bestimmungen über die naturae Christi und den modus incarnationis preiszugeben. Es kann nicht zweifelhaft sein, wie die Antwort zu lauten hätte. Wir vergegenwärtigen uns, daß Ritschl und den Seinen der Weg, der für die altkirchliche Christologie bezeichnend ist, weithin als böser Irrweg erscheint, daß in ihren Augen grundlegende Symbolsätze das fatale Resultat theologisch illegitimer Spekulation darstellen, und daß ihre eigene auf Christi Person und Werk bezogene Reflexion bewußt und entschlossen aus der so lange für maßgeblich gehaltenen Bahn heraustritt, um in anderer Richtung endlich echt biblische Wahrheit zu erfassen und zu lehrhafter Ausprägung zu bringen.

Aber was reden wir von Ritschl und seiner Schule! Ist es nicht geraume Zeit vor ihnen und mit der Wucht eines breit sich auswirkenden Ereignisses im Protestantismus zur Erschütterung und Brechung der Orthodoxie gekommen? Signalisiert nicht Ritschl selber in der angeführten Äußerung die durch Aufklärung und Pietismus hervorgerufene religiöse Umwälzung? Und wenn er freilich seine eigene Lehre als eine von wirklich biblisch-reformatorischem Geist durchherrschte aufs genaueste von spezifisch aufklärerischen und pietistischen Tendenzen unterschieden wissen will, und wenn wir unserseits solchem Anspruch, der wahrlich der Problematik nicht entbehrt, die Aufmerksamkeit keineswegs versagen werden: können wir umhin zu konstatieren, daß Ritschl und seine Anhänger mit ihrer Destruktion der

ererbten Christusdogmatik lediglich in ihrer Weise fortsetzen, was längst begonnen worden, und so an ihrem Teil dazu beitragen, daß über sie hinaus mächtig der Kreis der Forscher und Denker sich weitet, die mit emsigster und bedeutsamster Arbeit auf dogmenhistorischem Gebiet eine nur immer radikalere Negation dessen verbinden, was für die Kirchenväter unverlierbares Gut, treu zu hütendes Kleinod gewesen? Und dann: steht nicht allenthalben, landauf landab, die Gemeinde, das Kirchenvolk den Begriffen, die einst die Welt bewegten, fremd, verständnislos, mißtrauisch gegenüber? Endlich: dürfen wir es übersehen, wie sich auch in uns selbst wieder und wieder gegen diese Begriffe kräftige Bedenken und Widerstände regen, als deren Wurzel wir doch nicht einfach unfrommes Wesen und blöde Skepsis anerkennen möchten, Bedenken und Widerstände, die uns um deswillen gewichtig erscheinen, weil sie nicht so sehr durch die unerfreuliche Erinnerung an das Mißliche notorischer geschichtlicher Vorgänge als vielmehr durch den Eindruck, den die in Betracht kommenden Begriffe selbst in uns erzeugen, bestimmt sind? Tatsächlich braucht man ja gar nicht erst an das viele Allzumenschliche und Abstoßende zu denken, das oft genug den Prozeß der Dogmenbildung verunstaltet, an kaiserliche Religionspolitik, mangelnde Wahrhaftigkeit, Hofintriguen, Rivalität zwischen Bischöfen und Patriarchen und dergleichen, tatsächlich braucht man nur die Sache selber sprechen zu lassen, sie sozusagen von ihrer besten Seite zu nehmen, um unter Umständen alsbald bedrückende, wenn nicht unwirsche Fragen in sich aufsteigen zu fühlen.

Wir tun gut, das alles scharf zu sehen und die Lage illusionslos zu nehmen, wie sie ist. Aber wir tun auch gut, nun erst recht unsere Vorurteile zu bändigen, und, Aufgeschlossenheit und Lernwilligkeit erstrebend, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie uns neu zum Thema werden zu lassen, nicht um uns schließlich an Reizvoll-Archaischem ästhetisch zu vergnügen, sondern um aus jener Verantwortung heraus, die uns durch das „Was dünket euch von Christus?“ aufgenötigt ist, zu suchen und vielleicht zu finden.

Der von uns zu verfolgende Weg beginnt im *nachapostolischen Zeitalter*. Wer die einschlägigen Quellen — wir beschränken uns auf die außerkanonischen Zeugnisse — einiger-

maßen kennt, wer zumal schon einen Blick in die Literatur der apostolischen Väter geworfen hat, weiß, daß wir am Ausgang des ersten Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des zweiten auf keinen Fall präzise, gleichsam im Stil dogmatischer Traktate sich gebende Ausführungen über Christus erhalten. Die christologisch relevanten Aussagen werden zwar hier und dort, in mehr lehrhaften Stücken und Abschnitten, in einen gewissen äußern und innern Zusammenhang gebracht. Aber ganz abgesehen davon, daß auch solcher Zusammenhang noch reichlich locker bleibt und das Bedürfnis nach etwelcher systematischen Gedankenentfaltung nicht befriedigt, treten vielfach die für uns belangvollen Sätze entsprechend dem vorwiegenden Charakter der meist als Gelegenheitsschriften entstandenen Dokumente völlig sporadisch auf: sei es in wesentlich paränetisch gestimmten Erörterungen, sei es in eher kerygmatisch gerichteter Rede. Dieser Sachverhalt bedingt für die Interpretation, d. h. für den Versuch, sich nicht einfach mit dem Registrieren der zerstreuten Äußerungen der einzelnen Verfasser zu begnügen, sondern die verschiedenen Elemente möglichst zu einem Gesamtbild zu ordnen und als von einer Grundanschauung getragen zu verstehen, eine nicht geringe Schwierigkeit. Oft genug steht nämlich der forschende Leser vor offenbar wichtigen, aber um ihrer Knappheit und Isoliertheit willen dunkeln Stellen. Es bedürfte zu ihrer Erhellung der Möglichkeit, von analogen deutlicher sprechenden und umfänglicheren Texten her auf sie Licht fallen zu lassen. Und nun gehört es eben unter Umständen zur Eigenart der Quellen, daß eine derartige Möglichkeit fehlt: dem Aphorismus begegnet wieder ein Aphorismus, der aenigmatischen Kürze die aenigmatische Kürze. Da droht dann die Gefahr, daß man, sofern die Bemühung um wirkliches Verständnis nicht überhaupt im Verzicht endet, die vorliegenden Aussprüche und Formulierungen souverän gewaltsam so oder so mit einem Gehalt füllt, der die Konstruktion eines in sich geschlossenen Ganzen gestattet, und sich nicht mehr beunruhigt, wenn bestimmte — zweifellos problematische — Begriffe noch so unüberhörbar die Authentizität des gewonnenen Bildes in Frage stellen. Die Zeugnisse sollen aber doch sozusagen in ihren eigenen Zusammenhängen gesehen werden. Suchen wir denn, ohne gegen diesen Kanon zu verstoßen, in und hinter einer gewissen Mannigfaltigkeit, ja Bunt-

heit unseres Materials das Entscheidende wahrzunehmen und zu würdigen.

Eben auf dieses Entscheidende stoßen wir sofort, wenn wir darauf achten, daß durch alle Vielfalt der Ausdrucksweise als Grundton der Gedanke von der Herrenstellung Jesu hindurchklingt. Immer wieder finden wir den Kyrios-Titel. Er ist das auf Christus bezogene Prädikat. Was will er besagen? [2]) Haben wir, um seinen Sinn und seine Tragweite zu ermitteln, auf die Erinnerung an die in den heidnisch-religiösen Vereinen geübte Anrufung des Kultheros oder an die mehr und mehr sich steigernde Apotheose des als Kyrios, als Soter, als dominus ac deus gefeierten römischen Kaisers abzustellen? Es wird nicht zu bestreiten sein, daß der Christ der nachapostolischen Zeit, vom „Herrn", von „seinem Herrn" sprechend, unmittelbar der allenthalben ihm begegnenden heidnischen Verwendung des erhabenen Namens lebhaft eingedenk ist und so bei deutlichstem Wissen um die Illegitimität und Sträflichkeit der außerhalb der Gemeinde vorkommenden Verleihung dieses Würdetitels dem Gegner das ihm nicht rechtmäßig Gehörende gleichsam entreißt, um nun seinerseits erst recht emphatisch vom „Herrn", vom „Heiland", vom „Herrn und Gott" zu reden. Damit wird dann weiterhin nicht zu bestreiten sein, daß etwas von der besonderen Färbung, von dem spezifischen Gehalt der draußen umlaufenden Vorstellungen nun auch den innerhalb der Kirche gebrauchten Begriffen eignet. Abstand nehmen wir hingegen von einer Auskunft, wonach der seit den Tagen der Apostel auf Jesus übertragene Kyriostitel ursprünglich mit dem alttestamentlichen Gottesnamen kaum etwas zu tun gehabt hätte, vielmehr als in der hellenistisch-christlichen Kultgemeinde aufgekommene Bezeichnung Christi allererst auf Grund einer gewissen hier gegebenen Erweichung des jüdischen Monotheismus möglich gewesen wäre, somit wesentlich vom heidnischen Synkretismus her verstanden werden müßte. Beobachtungen und Erwägungen historischer Natur wie theologische Überlegungen machen es uns unmöglich, einer solchen Auffassung beizupflichten. Wir sind auch nicht imstande, die mit ihr sich verbindende These zu

---

[2]) Vgl. zum Folgenden Bousset, W., Kyrios Christos. 1913, bes. S. 119 ff.

akzeptieren, daß erst in der Periode der apostolischen Väter die während der vorausliegenden Jahrzehnte immer intensiver gewordene Kyriosverehrung ihren Höhepunkt in dem unumwundenen Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi erreiche. Als ob beispielsweise ein Paulus und seine Gemeinden ihre Kniebeugung und ihren Lobpreis einem Wesen zugedacht, dessen Name nicht über alle Namen ginge!

Das unterliegt freilich keinem Zweifel, daß derjenige, welcher der Kyrios heißt, mit starker Plerophorie des Ausdrucks als der ganz auf die Seite Gottes Gehörende, ganz in die göttliche Sphäre Gerückte, ganz mit göttlicher Macht und Herrlichkeit Umkleidete bezeichnet wird. Man soll und will ja wirklich über Jesus Christus denken wie über Gott (2. Clem. 1, 1). Jene aus dem Bericht des jüngeren Plinius bekannten Christen Bithyniens tun nichts Absonderliches, wenn sie, in der Morgenfrühe zur gottesdienstlichen Feier vereinigt, an Christus wie an einen Gott (quasi Deo) ein carmen richten [3]). So geziemt es sich; so ist es die Regel. Wer von ihm gering denkt, sündigt. Er ermißt die Größe der von Jesus verliehenen Gabe nicht; er bedenkt nicht, wieviel heiligen Dank er ihm schuldet. In Wahrheit ist Christus der Spender des Lichtes, er schenkt die Erkenntnis Gottes. Er hat, die als Gläubige nun in die Kirche eingegliedert sind, wie ein Vater als Kinder angesprochen, er hat sie gerettet, er hat sie aus dem Nichtsein zum Sein berufen (2. Clem. 1). Daß der Verfasser der Clemens-Homilie das alles auch von Gott, dem Vater, sagen kann (Kap. 9 und 10), wie er auch Gott das Richteramt zuschreibt, nachdem er doch Christus als den Richter der Lebendigen und der Toten genannt hat (1, 1), ist gerade das Charakteristische. Er schaut den Kyrios mit Gott völlig zusammen und würde allerdings den Einwand, er verdunkle dabei mitunter die hohe Würde Christi, indem er seine personale Bedeutung verkenne und ihn lediglich als den unselbständigen Offenbarer Gottes erscheinen lasse [3a]), nicht verstehen. Auch nach dem Barnabasbrief ist sowohl Christus der Weltrichter wie Gott (5, 7; 4, 12) und gebührt das Prädikat *παντὸς τοῦ κόσμου κύριος* jenem nicht minder als diesem (5, 5;

---

[3]) Vgl. Dölger, Fr. Jos., Sol Salutis. 1925, S. 103 ff.

[3a]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [4] I. Bd., S. 208.

21, 5). Ignatius braucht in Bezug auf Christus immer wieder den Ausdruck θεός (z. B. Ephes. inscript., Röm. inscript., Pol. 8, 3). Er liebt es, durch Beifügung eines Possessivpronomens akzentuiert von „unserm", von „meinem" Gott Jesus zu reden (vgl. die angegebenen Stellen und Röm. 6, 3). Aber es besteht kein Anlaß, der Formel θεός um deswillen eine „rein subjektiv-religiöse" Bedeutung zu vindizieren und dem Ignatius den Gedanken der wirklichen, vom wertenden Urteil des Frommen unabhängigen Gottheit Christi abzusprechen. E. von der Goltz hat gut getan, seine dahinzielende Auffassung selber aufzugeben [4]. Das Possessivpronomen kann auch fehlen und findet sich jedenfalls an einer kritisch durchaus unverdächtigen Stelle nicht (Smyrn. 1, 1), zu schweigen davon — und das dürfte freilich noch viel wichtiger sein —, daß der ganze Tenor, die ganze Grundhaltung des ignatianischen Christusbekenntnisses, in dem auch Prägungen wie αἷμα θεοῦ (Ephes. 1, 1) und πάθος θεοῦ (Röm. 6, 3) ihren Ort haben, unmißverständlich die Ernsthaftigkeit und Direktheit seiner theologia Christi bezeugt.

Die Frage erhebt sich, wie denn die Gläubigen der nachapostolischen Zeit, nun es ihnen um die κυριότης Christi geht, nun sie über ihn denken ὡς περὶ θεοῦ, nun sie ihn vielleicht geradezu θεός nennen, sein Verhältnis zu dem Gott, den sie als πατήρ anrufen, den Clemens Romanus gewöhnlich im Unterschied zum κύριος den δεσπότης sein läßt, näherhin bestimmen. Gerade angesichts dieser Frage haben wir jedoch zu bedenken, was hinsichtlich des unsystematischen Charakters der Quellen hervorgehoben worden, und uns zu vergegenwärtigen, daß die apostolischen Väter in dieser und jener Richtung überhaupt kaum Probleme empfinden und bezüglich dieses und jenes Punktes die Reflexion nicht sonderlich in Bewegung setzen. Immerhin sind wir in der Lage, zu der aufgeworfenen Frage einiges zu sagen. Zumal Ignatius bietet eine Anzahl aufschlußreicher Bemerkungen.

Ihnen zufolge hat der antiochenische Bischof, sobald seine Gedanken um Christus kreisen, entscheidend die Gestalt dessen vor Augen, welchen das Evangelium als den in der Geschichte erschienenen und in die himmlische Herrlichkeit erhöhten Er-

---

[4]) Goltz v. d., E., Ign. von Ant. als Christ und Theologe (= TuU 1894), S. 21 ff. Dazu ThLZ 1915, S. 349 f.

löser verkündigt. Inbrünstig versenkt er sich in die Wahrheit von der vollen Realität des Menschseins Jesu, dieses σαρκοφόρος oder σαρκικός, und eifert vehement gegen die frevelhafte Auflösung der einzelnen Heilstaten des Herrn und seiner gesamten geschichtlichen Existenz in bloßen Schein. Erhält man vom Verfasser des Barnabasbriefes, der doch auch seinerseits auf keinen Fall doketisch zu lehren gewillt ist, da wo er vor dem Geheimnis der Fleischwerdung und Passion steht, leicht den Eindruck, daß er, stark von der unerhörten Paradoxie der Geschehnisse bewegt, zu beinah doketisch klingenden Sätzen kommen könne (5, 5. 10; 12, 10 f.), so spürt man bei Ignatius in dieser Hinsicht mindestens eine andere Stimmung. Er sieht sich nicht veranlaßt, mit der Betonung der Gottessohnschaft Jesu die Negierung seiner Menschensohnschaft zu verbinden (Ephes. 20, 2) und von der angenommenen σάρξ wie von einer um die Herrlichkeitsgestalt fast nur lose umgelegten Hülle zu reden. Wohl empfindet auch er die Paradoxie, die der Barnabasbrief unterstreicht. Aber ihn beseligt sie unmittelbar. Gerade das Im-Fleisch-Sein Christi ist's, woran er sich klammert, wessen er sich getröstet (Smyrn. 1—3). Dieses Im-Fleisch-Sein gilt indessen ja nicht bloß für die Dauer des irdischen Lebens Jesu. Auch der Auferstandene ist ἐν σαρκί, auch der in die Doxa Eingegangene, zum Stand der Überweltlichkeit und Unsichtbarkeit Erhobene hat, so gewiß nun als ἀπαθής (Ephes. 7, 2), so gewiß nun als ἐν πατρὶ ὤν (Röm. 3, 3), Leiblichkeit zu eigen. Von da aus begreift sich ebensowohl, daß die auf den geschichtlichen Christus gerichteten Gedanken des Ignatius — und natürlich nicht allein des Ignatius — von dem lebendigen Wissen um die schlechthinige Identität des geschichtlichen mit dem postexistenten Herrn durchherrscht sind, wie fernerhin, daß der Erhöhte nicht minder als der auf Erden Wandelnde von Gott als besondere Person genau unterschieden wird. Der Eine, der in der Niedrigkeit gewesen und jetzt im Himmel thront, ist der υἱὸς θεοῦ. Der Sohn aber steht, wie innig und geheimnisvoll immer mit ihm verbunden, neben dem Vater, dem Vater gegenüber. Das Prädikat „Sohn Gottes" will im ignatianischen Zusammenhang nicht über den Anfang der Erdentage Jesu zurück in ein vorweltliches Sein weisen. Sohn Gottes ist der Herr vom selben Moment an, da ihm, dem aus Davids Geschlecht Entsprossenen und von der

jungfräulichen Mutter Geborenen, auch der Name „Menschensohn" zukommt. Sohn Gottes heißt er, weil im Sinne der Verheißung Luk. 1, 35 und des christologischen Artikels im römischen Symbol das „ἐκ θεοῦ" auf ihn angewendet werden muß (Ephes. 7, 2). Es handelt sich im Sohnestitel nicht um das, was die spätere Dogmatik in den Begriff der „ewigen Sohnschaft" faßt. Es werden nicht innergöttliche Vorgänge berührt. Darum läßt sich für die Frage nach allfälligen Präexistenzvorstellungen unseres Kirchenvaters aus dem Sohnesnamen direkt nichts entnehmen. Auch nicht aus jener andern Formel, von der man sich zunächst noch eher einigen Ertrag versprechen möchte. Bei Ignatius taucht der Logosbegriff auf. Jesus Christus ist Gottes λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν (Mag. 8, 2). Wenige Zeilen vor dieser merkwürdigen Wendung begegnet einem das dictum, das Christus als τὸν ἀφ᾽ ἑνὸς πατρὸς προελθόντα bezeichnet (Mag. 7, 2). Man wundert sich nicht, wenn zur Zeit des Eusebius von Caesarea dieses im Sendschreiben an die Magnesier zweimal erwähnte προελθεῖν Christi den Sinn seines vorweltlichen Gezeugtwerdens durch den Vater gewinnt [5]). Und doch zielt Ignatius, auch wenn er das προελθεῖν prägnant vom Logos aussagt, in anderer Richtung. Er meint mit dem Hervorgehen des Wortes aus dem Schweigen oder des Christus aus dem einen Vater das Hereinkommen des Erlösers in unsere Welt, Jesu Epiphanie, welche, wie wiederum der Magnesierbrief formuliert, am Ende der Zeiten (ἐν τέλει) sich ereignet hat (Mag. 6, 1). Indem Jesus den Vater offenbart, indem in ihm und durch ihn die Offenbarung des Vaters geschieht, ist er sein Logos, Gottes Wort, Gottes Wille (γνώμη), der „truglose Mund", durch den der Ewige redet, das unvergleichliche Organ des Allerhöchsten (Ephes. 3, 2. Röm. 10, 2). Macht man sich das klar, so kann man wohl geneigt sein, die σιγή, aus der der Logos hervorgeht, als das göttliche Schweigen zu erklären, das bis zum Erscheinen Christi geherrscht hat, nun aber in und mit seiner Epiphanie gebrochen worden, und die so gedeutete σιγή mit der „Stille Gottes" gleichzusetzen, in welcher nach dem dunkeln 19. Kapitel des Epheserbriefes die

---

5) Vgl. Schlier, H., Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (= Beihefte zur ZntW Nr. 8), S. 35.

dem Fürsten dieser Welt verborgen gebliebenen μυστήρια κραυγῆς, Marias Jungfrauschaft und Gebären und des Herrn Tod, sich verwirklicht haben[6]). Allein — wir erinnern an unsere methodologische Vorbemerkung — wir haben Gottes „Schweigen" und „Ruhe" und die „schreienden Geheimnisse" sicherlich von Heidnisch-Mythischem her zu verstehen und σιγή und ἡσυχία als Ausdrücke für die göttliche Sphäre zu betrachten[7]). Ignatius sagt nicht einfach, was man ihn an den einschlägigen Stellen leicht sagen hört. Genug, daß er in einer Weise sich äußert, die uns das christologisch besonders Relevante seines Logosbegriffs durchsichtig werden läßt.

„Wort" und „Sohn" gehen auf den σαρκοφόρος und intendieren nicht eine Umschreibung des Präexistenten. Daß aber im Christusbekenntnis des Ignatius der Gedanke an irgend welches vorzeitliche Sein ein integrierendes Moment darstellt, ist gar nicht zu übersehen. In einer hymnisch-liturgischen Stil verratenden, von Ignatius wahrscheinlich schon vorgefundenen Satzbildung erhält Jesus neben andern die beiden gegensätzlichen Attribute γεννητός und ἀγέννητος (Ephes. 7, 2). Das zweite verneint seinerseits rund und ganz ein Gewordensein Christi; dem ersten zufolge muß umgekehrt eben ein Gewordensein in Anschlag gebracht werden. Der σαρκοφόρος impliziert: ἐν σαρκὶ γενέσθαι, impliziert: Entstandensein, Herkunfthaben, Seins- und Lebensbeginn, Eintritt in die Welt. Jesus Christus ist aber ebenso wie σαρκικός, d. h. leiblich-menschlich-welthaften Seins teilhaftig, auch πνευματικός. Richtet sich der Blick darauf, also auf das „Pneumatisch-Sein", so entfällt die Möglichkeit, an ein Entstandensein des Herrn, wie es in dem ἐν σαρκὶ γενέσθαι liegt, zu denken und demgemäß von Herkunfthaben und Seins- und Lebensanfang zu sprechen. Als πνευματικός ragt der σαρκοφόρος über alles Welthafte hinaus in die Ewigkeit hinein. Heißt es von ihm: ἐν τέλει ἐφάνη, so geht solcher Aussage voraus: πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν (Mag. 6, 1). Der Wortlaut gerade dieser Stelle scheint jeden Zweifel daran auszuschließen, daß Christus ewiges Ich ist, daß er, wirklich und

---

6) Loofs, Fr., Theophilus von Antiochien adv. Marcionem etc. (= TuU 1930), S. 197 f.

7) Schlier, H., a. a. O., S. 27 f.

wahrhaftig Er, so gewiß selbstverständlich nicht bereits ein σαρκοφόρος, vor den Aeonen in unaussprechlicher Weise beim, im Vater war, nicht mit dem Vater identisch, nicht irgend welcher Besonderheit entbehrend, nicht — wir brauchen vorsichtig das in einem Kommentar [8]) zu lesende ein wenig fragwürdige Wort — der „Eigenpersönlichkeit" bar. Wir meinen denn auch, die ignatianische Präexistenzvorstellung mit solchen Sätzen wiedergeben zu sollen. Man mag noch so sehr mit Fug das präexistente Wesen, das „am Ende erschienen ist", als πνεῦμα gefaßt sehen und deshalb auch bei Ignatius eine Geistchristologie feststellen, man wird doch in der Interpretation mit dem Pneumabegriff nicht so operieren dürfen, daß unser Kirchenvater schließlich in eine seltsame Schwebelage zwischen modalistischem und dynamistischem Monarchianismus gerät [9]). Es ist aber allerdings nicht zu vergessen, daß in den Briefen des zum Martyrium Eilenden von ferne nicht explizit über den vorweltlichen Herrn gehandelt wird. Und auch die indirekte Mitteilung ist prekär und nötigt zu größter Zurückhaltung beim Fixieren von Konklusionen. So sei nur noch angemerkt, daß der Präexistente doch wohl von inferioristischen Zügen nicht frei ist, worüber man sich übrigens kaum wundern wird, wenn man das auch anderwärts in der nachapostolischen Periode auftauchende Subordinatianische vor Augen hat.

Wir haben es soeben als rechtmäßig anerkannt, die Christologie des Ignatius als Geistchristologie anzusprechen. Geistchristologie oder pneumatische Christologie liegt vor, wo auf Jesus, unbeschadet der ungebrochenen Bejahung seines Menschseins mit einzigartiger Prägnanz der Pneumabegriff bezogen wird, wo also das Geheimnis seiner göttlichen Hoheit, wie immer im einzelnen die Formeln lauten mögen, in dem Satz umschrieben ist, in ihm sei das uranfängliche himmlische, ganz zu Gott gehörende Pneumawesen auf Erden erschienen. Das ist bei Ignatius der Fall. Aber natürlich nicht nur bei ihm. Auch bei Barnabas, dem der Leib des Herrn oder präziser: sein mensch-

---

[8]) Bauer, W., Die Briefe des Ign. von Ant. und der Polykarpbrief (= Handbuch zum N. T. ed. Lietzmann, Ergänzungsband), S. 194.

[9]) Vgl. Loofs, Fr., a. a. O., S. 194—205.

liches Sein als σκεῦος τοῦ πνεύματος gilt (7, 3), auch beim zweiten Clemens, der vom Erlöser sagt: ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ (9, 5), auch bei Clemens Romanus. Die Geistchristologie ist nach dem Ausweis der literarischen Zeugnisse in der Kirche weit verbreitet. Ja, das Urteil drängt sich auf, daß sie für unsern Zeitabschnitt geradezu die dominierende, die maßgebliche Christusanschauung repräsentiert. Harnack will freilich in ihr lediglich den einen Typus christologischer Gedankenbildung erblicken, neben dem sich als der andere nicht minder kräftig der Adoptianismus herausheben würde [10]. Das Eigentümliche dieses Adoptianismus aber läge in der Vorstellung, daß Jesus der Mensch sei, den Gott sich erwählt, in dem die Gottheit oder der Geist Gottes gewohnt hätte, und der nach seiner Bewährung von Gott adoptiert und in die volle Herrscherstellung eingesetzt worden wäre. Müßte man zur Charakterisierung der pneumatischen Christologie den Ton auf das göttliche Wesen setzen, das vom Himmel niedersteigt, um sich mit Fleisch zu bekleiden oder ins Fleisch zu verwandeln, so hätte man bei der Kennzeichnung der adoptianischen Auffassung den Menschen, nicht zwar einen puren Menschen, sondern den wunderbar mit Gottes Geist ausgerüsteten, zu akzentuieren, der erst nach einem Leben der Treue und des Gehorsams gottgleiche Würde empfinge. Zu deutlicher Aussage soll immerhin der zweite christologische Typus, dessen beträchtliche Verbreitung mehr nur aus fragmentarischen Angaben zu erschließen sei, einzig im „Hirten" des Hermas gelangen. Harnack denkt an das Gleichnis vom Sklaven, der, weil er über die auftragsgemäße Arbeit der Umzäunung des Weinbergs hinaus durch dessen Säuberung vom Unkraut eine überpflichtige Leistung vollbracht hat, von seinem Herrn nicht allein den versprochenen Lohn der Freiheit erhält, sondern überdies zum Miterben des Sohnes gemacht wird (Sim. V) [11]. Nun läßt wohl Hermas in einer der verschiedenen Ausdeutungen, mit denen er die Parabel bedenkt, den δοῦλος die σάρξ Christi sein, in welcher der heilige Geist, der Sohn Gottes, wohnt, d. h. die Fleisches-

---

[10]) Lehrbuch d. Dogmengesch.⁴ I. Bd., S. 211 ff.

[11]) Vgl. zum Folgenden Dibelius, M., Der Hirt des Hermas (= Handb. z. N. T. ed. Lietzmann, Ergänzungsband), S. 560—575.

natur, die dem in ihr lebenden Geist in ehrbarem Wandel dient und zuverlässig und männlich mit ihm zusammenwirkt, und die darum Gott zum Genossen des Geistes annimmt und zu einer nicht näher beschriebenen Würdestellung erhebt. Aber es entspricht solcher Deutung gerade nicht, wenn man sie, wie Harnack es tut, von der menschlichen σάρξ als dem eigentlich Substantiellen an Jesus Christus reden hört. Die Fleischesnatur ist für Hermas keineswegs die einheitliche Person des Herrn, auf welche die in der Parabel abbildhaft erwähnten Leistungen zurückzuführen sind, sondern wirklich nur das mit dem „personbildenden" Göttlichen in Christus verbundene menschliche Element. Widerfährt diesem menschlichen Element Erhöhung, so heißt das etwas ganz Anderes als das Emporsteigen des Menschen Jesus zu gottheitlicher Art, wie sie ihm als dem Menschen zunächst nicht eigen gewesen. Geht es Hermas einfach um das eine einheitliche Subjekt Christus — und das geschieht in einer andern Erklärung des Gleichnisses —, so berührt er just das Adoptionsmotiv geflissentlich mit keinem Wort. Adoptianisches Denken muß sich, wenn überhaupt, schon anderswo als beim Verfasser des „Hirten" manifestieren. Wie nur irgend einer aus der Reihe der apostolischen Väter vertritt er unzweideutig den Typus der Geistchristologie. Doch Harnacks These vermag sich auch abgesehen von dem ihr wenig günstigen Sachverhalt bei Hermas nicht zu bewähren. Wohin das Auge reicht, ist der zweite Typus als irgendwie nennenswerte besondere christologische Form nicht zu entdecken. Gewiß fehlt es daran nicht, daß, was etwa das synoptische Evangelium vom johanneischen charakteristisch unterscheidet, auch im nachapostolischen Christuszeugnis als Eigentümlichkeit sich erhält und zuweilen in Äußerungen von spezifischer Klangfarbe sich bekundet. So kann das Ereignis der Taufe Jesu in einer Weise die Aufmerksamkeit auf sich lenken, wie man es später so nicht mehr wahrnimmt. Doch das führt nicht auf ebionitische Spur; das treibt nicht im mindesten zu polemischer Haltung gegen das solenne Geltendmachen der Präexistenz oder der Parthenogenese. Mag es zum Anschlagen „adoptianischer" Untertöne kommen: das im Sinn und Stil pneumatischer Christologie gehaltene Bekenntnis bleibt, von keinerlei schrillen Dissonanzen gestört, der cantus firmus, die führende Melodie.

Aber es ist längst an der Zeit, über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinauszuschreiten. Die angesichts des engen Rahmens unserer Gesamtuntersuchung fast ungebührlich zu nennende Ausführlichkeit in der Behandlung der nachapostolischen Epoche dürfte sich damit rechtfertigen, daß der Übergang von dem in früheren Vorträgen so einläßlich erörterten neutestamentlichen Kerygma zu dem nach 150 Anhebenden doch nicht mit einer Raschheit vollzogen werden soll, vermöge deren das in seiner Art so wichtige und wiederum so schwer faßbare Dazwischen nur zu leicht den fatalen Eindruck eines Vakuums oder mindestens peinlicher Ärmlichkeit erweckt. Dürftig genug kann einem zwar auch und womöglich noch besonders das Christentum der Lehrer und Schriftsteller vorkommen, die in der Dogmengeschichte den Namen der frühkirchlichen Apologeten tragen. Dennoch heftet sich an diese Gruppe unvermeidlich ein starkes Interesse, sieht man doch die ihr zuzurechnenden Männer auf Grund einer respektabeln Bildung und eines in der Gemeinde so bisher nicht zu Tage getretenen Anteils an den geistigen Strömungen und Mächten der Antike sich in Abwehr und Anlehnung, in Verwerfung und Aufnahme mit dem heidnischen Kulturerbe auseinandersetzen und als die eigentlichen Urheber einer kirchlich-wissenschaftlichen Theologie den weltgeschichtlichen Bund zwischen christlichen und griechisch-philosophischen Traditionen stiften. Die Erkenntnis, daß nach der Mitte des Jahrhunderts etwas fundamental Bedeutsames geschieht, braucht also nicht erst nachdrücklich hervorgehoben zu werden; sie gehört zu den Selbstverständlichkeiten. Es fragt sich bloß, wie man das, was geschieht, näher zu fassen und zu beurteilen hat, und wie man vor allem die Tatsache einschätzen soll, die für die Gesamtleistung der Apologeten wie keine andere charakteristisch ist. Justin, Theophilus von Antiochia, Tatian, Athenagoras reden vom Logos. Nicht in der Art des Ignatius. Nicht um in dessen Sinn den Gott offenbarenden Jesus von Nazareth als den truglosen Mund erscheinen zu lassen, durch den der Vater spricht. Ihr Logosbegriff weist über das irdische Leben Christi zurück in seine Präexistenz: der Vorweltliche ist der Logos und der Logos ist der Sohn. Demgemäß wird die Geistchristologie abgelöst durch eine Logoschristologie. Ist damit nicht, wie uns namentlich die Ritschlsche

Schule versichert[12]), eine verhängnisvolle Fehlerquelle gegeben? setzt damit nicht eine das christologische Denken notwendig verwirrende und verderbende Entwicklung ein? ereignet sich damit nicht der große Sündenfall des Abgleitens in Metaphysik und Spekulation? wird damit nicht die Bedeutung des geschichtlichen Christus nivelliert und das Anliegen der Soteriologie um intensiver kosmologischer Interessen willen nach seiner Dringlichkeit verkannt?

Beachten wir in erster Linie einmal, daß die Apologeten den Logosbegriff als solchen niemals eigens zum Thema besonderer Erörterungen machen, ja daß bei ihnen auch nicht das Bestreben wahrzunehmen ist, irgendwo in genauer Definition zu bestimmen, welchen Sinn und Gehalt sie mit dem so sehr ins Zentrum ihrer Ausführungen gerückten Gedanken verbinden. Natürlich bekommen wir von ihnen Formulierungen, die uns hinlänglich Klarheit darüber verschaffen, worum es sich für sie jeweils handelt. Bei Tatian (Orat. 5) und Theophilus (ad Autol. II, 10) begegnet sogar eine Reihe von Aussagen, die man als einen Ansatz zu einer „Logoslehre" taxieren mag. Aber eben: als einen Ansatz oder als etwas durchaus skizzenhaft Bleibendes. Es müßten sich viel umfänglichere Darlegungen ergeben, und es müßte diese Darlegungen eine ganz andere Präzision auszeichnen, sofern unser Urteil ins Unrecht gesetzt werden sollte. Zumal im Schrifttum Justins, der als der Exponent der gesamten Richtung zu gelten hat, wird es völlig offensichtlich, wie wenig der Apologet jener Mann ist, der in der kontemplativen Haltung des religionsphilosophisch-metaphysischen Forschers über Wesen, Eigenschaft, Kraft, Funktion, Beziehung des Logos nachsinnt und in weitläufigen Deduktionen Aufschlüsse erteilt. Die Apologeten führen den Logos als eine bekannte Größe ein. Sie brauchen dem Leser — und nun gerade dem heidnischen Leser — nicht erst umständlich zu erklären, wovon sie reden. Irgendwie weiß er es. Alle Welt spricht vom Logos. Der Begriff liegt sozusagen in der Luft. Und er ist sicherlich ein seltsam schillernder, ein ordentlich komplexer Begriff. Er meint nicht nur die den Kosmos durch-

---

[12]) Harnack, a. a. O., S. 529 ff., bes. 547 ff.; Loofs, Dogmengeschichte[4], S. 120 ff., bes. 129; Loofs in PRE[3], Bd. 4, S. 33 ff.

herrschende, zusammenhaltende, tragende göttliche Vernunft der stoischen Lehre. Er meint auch die der göttlich-himmlischen Sphäre zugehörige, mit der transzendenten Gottheit verbundene, ihr entstammende, in der Richtung auf die Welt hin wirkende Hypostase, eine bald als konkrete Gestalt vorgestellte, bald wieder mehr abstrakt gefaßte schöpferische Potenz, jenes mit mittlerischer Funktion betraute Mittelwesen philonischer Spekulation und philonischer Frömmigkeitsinbrunst. Der Logosbegriff repräsentiert den geistig-religiösen Synkretismus in nuce. Er vereinigt in sich das Disparate und Gegensätzliche, umschließt griechisch-philosophische Ingredienzien und orientalisch-mythologisch-religiöse Elemente. Und gerade in dieser seiner Komplexität, in dieser seiner letzthinigen Unfaßbarkeit ist er vom beseligenden Geheimnis umwittert und fesselt den nach Begriffen und doch nicht nur nach Begriffen verlangenden Denker wie den aus Superstition und massivem Polytheismus sich losringenden Adepten der antiken Bildungsreligion. Nicht daß der Begriff, wo er im apologetischen Zusammenhang auftaucht, uns unmittelbar und ohne Weiteres den Eindruck der auf seiner Geschichte beruhenden Mehrdeutigkeit und Dehnbarkeit machen würde. Es kann den Anschein gewinnen, als besäße er hier eher die schärfere Umgrenztheit eines der philosophischen Reflexion eigentümlichen Terminus. Aber das ändert nichts an der Tatsache einer bewußten Rezeption und Verwendung des in mannigfaltigen Farben und Nuancen schillernden Gebildes. Wir sehen nichts davon, daß die Apologeten darauf ausgingen, dieses Gebilde kritisch zu sichten, zu reinigen, zu bearbeiten, mag für sie immerhin allerlei, was ihre Umgebung in den Logosgedanken hineinlegt, von vornherein unannehmbar sein. Es ist ihnen gewiß: das Höchste, zu dem sich der heidnische Monotheismus zu erheben vermag, prägt sich in der für die Besten und Einsichtigsten schon so vertraut gewordenen Konzeption aus. Dadurch lassen sie sich bestimmen.

Im Anschluß an Vorstellungen des ihnen einigermaßen verheißungsvoll erscheinenden Zeitbewußtseins differenzieren nun also auch sie zwischen der Gottheit, welcher der sonore Titel ὁ ϑεός vorbehalten bleibt, und dem „Wort", das zwar Gott von Art, aber nicht schlechthin Gott ist und deshalb ϑεός (ohne

Artikel) heißt (vgl. Justin). Uranfänglich ist das „Wort" oder die „Vernunft" oder was immer als Äquivalent des in der griechischen Formel Gemeinten zu nennen wäre, der Gottheit immanent. Gott repräsentiert ja nach seinem Wesen die Fülle alles „Logischen": ἀϊδίως λογικὸς ὤν (Athenag., suppl. 10). Der Logos ist dergestalt ἐνδιάθετος, ἐν σπλάγχνοις θεοῦ (Theoph., ad Autol. II 10; 22). Noch ist ihm kein hypostatisches Sein gegeben. Aber Gottes Gedanke und Beschluß zielt auf Setzung der Welt. Und zum Zweck der Schöpfung setzt er den in ihm eingeschlossenen Logos geistigerweise aus sich heraus. Nun der Logos ein προφορικός geworden — Justin reflektiert vielleicht, im Unterschied zu andern Apologeten, ausschließlich auf diesen — besitzt er die Besonderheit und Selbständigkeit, angesichts deren man ihn überhaupt als ein mittlerisches Wesen ansprechen darf. In demjenigen, der nach der Prägnanz des Ausdrucks die Gottheit bedeutet, hat man den δημιουργός (Just., Apol. I 13), den ποιητὴς τῶν ὅλων καὶ πατήρ (Just., Dial. 56) zu verstehen; der Logos, durch den der Vater des Alls sein schöpferisches Werk vollbracht hat, ist, wie das auch einem Celsus (vgl. Origenes, Contr. Cels. II, 31) außer Frage steht, der Sohn. Unlöslich miteinander verbunden und in unaufhebbarer Einheit zusammengehörend (Theoph., ad. Autol. II, 22) sind der Vater und der Sohn, so gewiß jeder κύριος, in unaustilgbarer Eigentümlichkeit je ἄλλος und ἄλλος (Just., Dial. 56). Der Vater ist ursprungslos; der Logos hat als das ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός (Tatian 5) einen Ursprung: er ist identisch mit der Weisheit, welcher die bekannte Proverbienstelle 8, 22 das Zeugnis in den Mund legt: ὁ κύριος ἔκτισέ με; ja gerade der Sohnesname involviert doch unzweideutig ein durch Zeugung Gewordensein, weswegen Justin mit Vorliebe im Logos das πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ (Ap. I, 21) sieht. Der Vater ist der unbewegliche, ewige Gott (Just., Apol. I 13), der unablässig am überhimmlischen Ort bleibt (Just., Dial. 56); der Sohn manifestiert sich, tritt in die Welt herein (Just., Dial. passim); die Fähigkeit zu solchem Tun erweist sich geradezu als eines seiner vorzüglichsten Merkmale. Und doch muß jeder Gedanke vermieden werden, der ihn, den ἕτερος θεός (Just., Dial. 56) nicht allen Ernstes als anzubetenden θεός anerkennen wollte und ihn vom ποιητὴς τῶν ὅλων losreißen und in unmöglicher Weise

verselbständigen d. h. depotenzieren möchte, als wäre nicht das größte Gewicht dem Moment beizumessen, daß der Logos der ἕτερος ϑεός sei: ἀριϑμῷ, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ (Just., Dial. 56). Kein Zweifel: der Logos nimmt den zweiten Platz, die δευτέρα χώρα nach dem Vater ein (Just., Ap. I 13), und insofern geht man nicht fehl, wenn man ihn als den δεύτερος ϑεός faßt. Er ist auch dem Vater untergeordnet; in seinem Wirken und Handeln vollzieht sich ein Dienst (Just., Dial. 126). Aber wie wäre er in Wahrheit der vom Vater Gezeugte, nach dem Willen des Vaters aus der ewigen Fülle Entsprungene, lebte nicht auch in ihm gottheitliches Wesen? Obzwar man wiederum in einen bösen Irrtum damit verfiele, daß man durch den Hervorgang des Logos auf Seite des Vaters eine Beraubung, ein Verringertwerden des Wesens bedingt sähe. Der Vater verharrt in absoluter Unversehrtheit. Es ist, wie wenn Feuer an Feuer sich entzündet: so gewiß hier und dort die Feuernatur besteht, so gewiß hat das erste durch das an ihm entstandene zweite keine Einbuße erlitten (Just., Dial. 61; 128. Tat. 5).

Was veranlaßt die Apologeten, den Logosbegriff in ihre Betrachtung hereinzuziehen und ihm hier ein nicht zu verkennendes Schwergewicht zu verleihen? Da es sich für sie lediglich um eine Übernahme handelt und der Begriff nicht in einer Theorie entfaltet wird, ist es von vornherein wenig wahrscheinlich, daß sie von einem primären kosmologischen Interesse geleitet sind. Wo spürt man denn in ihren Schutzschriften und Traktaten ein intensives Bestreben, die Frage des Gott-Welt-Verhältnisses als solche expreß zu klären und zu beantworten? Justin schärft allerdings in seiner Unterredung mit dem Juden Tryphon die Transzendenz des πατήρ ein und will die Realistik der alttestamentlichen Berichte über Gottes Handeln und Erscheinen in der Welt nicht so verstanden wissen, als wäre er jeweils selber der Wirkende, Sprechende, Offenbarende gewesen: der Vater und Schöpfer des Alls verläßt seinen Himmel nicht, er redet nicht zum Menschen und wird von diesem nicht geschaut; immer muß auf den mittlerischen Logos bezogen werden, was in den biblischen Aussagen scheinbar schlechtweg auf die Gottheit geht; der Logos ist der Gott, den die Patriarchen und Propheten sehen und hören (56; 127). Der Verfasser des Dialogs intendiert aber keineswegs entscheidend eine Be-

lehrung über die Beziehung Gottes zur Welt; er setzt eine bestimmte Vorstellung von dieser Beziehung voraus und führt auf Grund solcher Voraussetzung den für seine christologische These erforderlichen Schriftbeweis. Das ursprüngliche und dominierende Interesse der Apologeten — mindestens der das apologetische Werk inaugurierenden, bahnbrechenden Männer unter ihnen — am Logosbegriff wurzelt in ihrem Christusglauben, näher: in ihrer Absicht, sich und andern die volle Legitimität dieses Glaubens, der Verkündigung Christi und der ihm erwiesenen anbetenden Verehrung reflexionsmäßig zum Bewußtsein zu bringen und eindrücklich zu machen. Man halte sich doch konkret ihre Lage vor Augen! Mit der ganzen Leidenschaft, deren sie fähig sind, wenden sie sich gegen das heidnische Religionswesen mit seiner Vielgötterei, seinem Sensualismus und Kreaturdienst, seinen Fabeleien und Abscheulichkeiten. Und dabei appellieren sie an die kritische Einsicht, an die erleuchteteren Gedanken derer, die dem monotheistischen Zug des philosophischen Idealismus folgen. Aber wie? Scharen sie sich nicht ihrerseits um einen Menschen, jenen am Kreuz gestorbenen, und heißen ihn Gott und machen ihn zum Ziel ihrer Gebete? Muß da nicht der Vorwurf des Wahns, der Superstition (Just., Ap. I 13) auf sie zurückfallen und sie umso empfindlicher treffen, als ausgerechnet sie sich erdreisten, mit der Miene sozusagen von Hypermonotheisten, mit dem Pathos von Vertretern des reinsten Gottesgedankens die polytheistische Welt in die Schranken zu fordern? Wie wollen, wie können sie sich rechtfertigen? Sie erinnern sich und die draußen an den vielberufenen Logos. Er, den auch die draußen, sofern sie wirklich um ihn wissen, als den Sohn Gottes anerkennen, und der in Wahrheit der einzigartige Sohn, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός (Just., Ap. II 6) ist, hat Gestalt, Fleisch angenommen, ist in Jesus Mensch geworden. Justin verhehlt nicht, daß solcher Kunde alles andere als die Evidenz landläufiger Wahrheit eignet. Gibt er dem an die Theophanien der alttestamentlichen Erzählungen glaubenden Juden zu verstehen, daß diese Theophanien mannigfaltige Offenbarungserweise des Logos gewesen, und daß im Licht solcher Erkenntnis sich der Zweifel an der Menschwerdung nicht eben sehr tiefsinnig ausnehme (Dial. 75), so bedeutet er den (heidnischen) Lesern der Apologie, daß der Chri-

stusglaube der Kirche jedenfalls ein Mysterium ergreife (Ap. I 13). Aber allem Staunen und Kopfschütteln, aller Anklage und allem Hohn gegenüber soll und darf auf die Reinheit und Geistigkeit christlicher Gottesverehrung mit größtem Nachdruck hingewiesen werden. Vor Gott wirft sich die Gemeinde nieder, da sie auf den Christus hört und ihn der προσκύνησις würdigt. Menschenvergötzung haßt sie als einen Greuel. Doch in dem von der Jungfrau Geborenen verwirklicht sich Gottes herrliche Gegenwart. Gott und Mensch ist er (Just., Dial. 71), Menschensohn und Gottessohn (Dial. 100). Draußen geht es von Mund zu Mund, daß Gott einen Sohn habe, und daß auch der Sohn oder das „Wort" vom Glanz echt göttlicher Hoheit umflossen sei. Wohlan, die Christen wissen den erhabenen Sohn oder Logos ἐν ἀνθρώπου μορφῇ (Tat. 21) als ihren Herrn. Und darin könnte der Rechtsgrund für den Vorwurf eines neuen und noch grausigeren Polytheismus liegen? Muß nicht am Felsen des unzweideutigen Sachverhalts die anstürmende Woge von Verunglimpfung und Spott sich brechen?

Wir sind für das Problematische der apologetischen Christologie und Gesamtanschauung nicht blind. Es wäre auch schwierig. Die Mängel und Unzulänglichkeiten lassen sich mit Händen greifen. Ein vordringlicher rationalistisch-moralistischer Zug prägt sich aus. Nicht zufällig. Gerade die betonte Verwendung des Logosgedankens ist da wesentlich begründend. Der Logos-Christus, die fleischgewordene göttliche „Vernunft", kommt als der große Lehrer, der mitten drin in so viel Irrtum und Erkenntnislosigkeit, Trug und Aberglauben die Wahrheit über Gott und über die vom Menschen verlangte Tat und Tugend eröffnet. Sein Werk vollzieht sich als gewaltige, heilsame Aufklärung. Das Christentum tritt als das schlechthin „Logische", als das durch und durch Vernunftgemäße, Helle, Gemeingültige vor die Welt und nimmt füglich alles, was irgendwann und irgendwo einmal trefflich gesagt worden, für sich als unveräußerliches Moment in Anspruch (Just., Ap. II 13). Es ist die Summe alles Wahren. Und so stellt es in all seiner Neuheit wiederum das Urälteste dar. Längst hat man, wenn noch so stückwerkartig und fragmentarisch, von dem gewußt, was es verkündet und will. Justin redet unter Benützung

eines stoischen Motivs von dem ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου, vermöge dessen heidnische Dichter und Denker bedeutsamste Einsichten gewonnen und gleichsam Christen vor Christus gewesen (Ap. II 8; Ap. I 46; Ap. II 13). Insbesondere die ethischen Weisungen des Evangeliums, die Christus als den unüberbietbaren Gesetzgeber, ja als das „ewige und endgültige Gesetz" selber (Just., Dial. 11) zeigen, können dem nach seinem tiefsten Besitz sich verstehenden und auf die eigentliche Stimme seines Herzens lauschenden Menschen nicht wie etwas Unfaßlich-Fremdes klingen: in ihnen ist der Gehalt des jedem eingestifteten sittlichen Naturgesetzes zusammengefaßt und ausgelegt (vgl. Justin, Ap. I 14 ff.). Nicht daß außerhalb der kirchlichen Glaubens- und Lebenssphäre weithin eine faktische Christlichkeit aufzuweisen wäre, der gegenüber man sich zu der erstaunten Frage veranlaßt sehen müßte, weshalb es denn noch der wunderbaren Heilsveranstaltung Gottes in Christus bedurft hätte. Auch die Besten unter den Draußenstehenden gelangen über bescheidene, spärliche, kraftlose Anfänge nicht hinaus, bleiben immer wieder in der Finsternis stecken, verwickeln sich in böse Widersprüche und sind unfähig, mit ihren Erkenntnissen und achtenswerten Tendenzen den Widerstand der stumpfen Welt zu besiegen (Just., Ap. II 10). Sollte das menschliche Geschlecht wirklich gerettet, aus der Herrschaft der Dämonen befreit werden (Just., Ap. II 6), so war es schon nötig, daß nicht nur Samenkörner des Logos überall ausgestreut und eingesenkt wurden, sondern daß er selber in seiner Ganzheit und Macht herniederstieg und offenbarend an die Stelle des Fragmentarischen und Stückhaften das Vollendete setzte (Ap. II 8; 10). Aber freilich: es ist Jesu Lehre, was die Menschen umwandelt (Ap. I 23), und eine Lehre nun also, die zwar die Fülle der Wahrheit darreicht, und doch nur diejenige Wahrheit in ihrer Fülle, die so oder so, verschüttet oder halb zugedeckt, dem Menschen noch wesensmäßig eigen ist. Es ist die Mitteilung eines neuen Gesetzes, was Erlösung in die Welt bringt: und gerade damit wird klar, daß der Mensch vermittelst der ihm anerschaffenen λογικαὶ δυνάμεις dem Guten und Gottgefälligen sich zuwendet und als unzerstörtes Vernunftwesen seine unverlorene und unverlierbare Freiheit betätigt (Ap. I 10).

Wo stehen wir mit alledem? Was ist aus der apostolischen Heilsbotschaft geworden? Rechtfertigt sich nicht der Vorwurf, daß das Anliegen der Soteriologie beinahe preisgegeben ist und die christologische Konzeption nicht maßgebend bestimmt? Es kann sich sicherlich nicht darum handeln, das höchst Fragwürdige, das förmlich in die Augen springt, zu verharmlosen und zu bagatellisieren. Und doch darf nicht übersehen werden, daß jedenfalls für einen Justin die skizzierten Gedanken das Christentum keineswegs erschöpfen. Aber auch hinsichtlich der andern Apologeten will beachtet sein, daß sie, von der Gemeinde aus geurteilt, nicht Außenseiter darstellen, die sich auf eigene Faust eine private Lehre zusammenzimmern. Sie gehören ganz der Kirche an, bekleiden vielleicht sogar in ihr ein Vorsteheramt und wissen ihrerseits von nichts anderem, als daß sie fest im gemeinsamen Glauben verankert seien. Es ist ja auch bekannt, wie sie in verlorengegangenen Schriften sich unter Umständen mit innerkirchlichen Fragen und Angelegenheiten beschäftigen. In ihrer apologetischen Literatur bedingt zweifellos die Rücksicht auf die heidnischen Adressaten allerlei nicht eben einwandfreie taktische Maßnahmen, hier und dort ein seltsames Argumentieren ad hominem und insbesondere das Treffen einer bestimmten Auswahl. Ein gewisser Exoterismus charakterisiert die Schutzschriften. Das erhellt schon bei einem Vergleich zwischen Justins Apologien und seinem Dialog. Das Christentum der ihre Stimme über die Gemeinde hinaus richtenden Männer ist unstreitig einigermaßen tiefer und geheimnisreicher, als man im Blick auf ihre nackte theologia naturalis zunächst vermuten möchte. Bereits ist angemerkt worden, wie ein Justin mitten drin in der Verteidigungsrede das Mysterium akzentuiert. Und so ist gerade er es, der, mit dem Juden sich auseinandersetzend, auf das „Mysterium des Kreuzes" hinweist (Dial. 134), den Erlösungstod des Herrn hervorhebt, von der Vergebung der Sünde zeugt (13; 40; 111) und in der Apologie, deren Stil und Rahmen eigentlich vergessend, die Heiden in das Heiligtum kultisch-sakramentaler Feier hineinblicken läßt (Ap. I 61; 65 ff.). Nun ja, auch das relativ Gehaltvollste und Triftigste, das wir aus dem Mund eines Apologeten vernehmen, nötigt zur Feststellung, daß sich eine weite Distanz zwischen ihr Reden von Offenbarung, Kreuz und Versöhnung

und das Wort der biblischen Boten schiebt. Wer vermöchte selbst bei Justin den echten Widerhall etwa des paulinischen Römerbriefs zu hören! Dies zugegeben und vorausgesetzt, ist aber darauf Bedacht zu nehmen, daß man unsern Männern nicht auch ganz oder halb abspricht, was sie für sich zu reklamieren einfach das Recht haben. Sie wollen in ihrer Situation, einer vielfach verworrenen und für sie wie die gesamte Kirche sehr bedrohlichen Situation, so wie sie es verstehen, aus allen Kräften das in Jesus Christus Geschehene als die göttliche sieghafte und weltüberwindende Tat und Wahrheit preisen. Auch ihr Auge hängt an Jesus, dem ins Fleisch Gekommenen. Wäre Er ihnen nicht — Wunder über alle Wunder — der Herr, so würde der Logosbegriff für sie allenfalls bedeuten, was er Tausenden bedeutet und auch ihnen in ihrer vorchristlichen Vergangenheit, da sie als Popularphilosophen und wandernde Lehrer aufgetreten, bedeutet haben mag. Er hätte für sie nicht die Wucht des Unerhörten und den Sinn des schlechthin Entscheidungsvollen. Aber nun der hochherrliche Name Jesu auf ihren Lippen und in ihren Herzen ist, wird ihnen der Begriff zur Parole und zum Kennzeichen des Glaubens. Man beschuldigt sie einer pluralistisch-mythologischen Verzerrung des Gottesgedankens. Ihre Absicht geht gerade auf die Reinhaltung des Monotheismus. Soll man demnach diese Absicht respektieren, aber ihr Unvermögen, sie anders als durch Verstrickung in einen schlimmen Irrtum zu realisieren, beklagen? Man verliere das Problem nicht aus dem Blick, das sich vor ihnen erhebt: muß nicht der Sohn vom Vater unterschieden werden und doch ganz ernsthaft als Gott gelten? Hier will die Formel vom Logos als dem ἕτερος, als dem δεύτερος θεός das lösende Wort bringen. Wer das Problem so oder so nicht anerkennt und als abwegige Frage empfindet, wird die apologetische Christologie als Fatalität brandmarken. Wir sehen wahrhaftig auch unserseits, daß der Griff der Apologeten nach dem sich ihnen darbietenden Logosgedanken ein gefährlicher Griff ist. Auch für uns rückt, was sich, indem es zu diesem Griff kommt, ereignet, in ein merkwürdiges Zwielicht. Weder entgeht uns der kaum verhüllte Inferiorismus, noch täuschen wir uns über die bedrängende Nähe eines mythologischen Pluralismus. Es wird im Fortgang der Geschichte der Logoschristologie noch gar sehr

der Klärung, der säubernden Bearbeitung und Umgrenzung der in den christlichen Zusammenhang übernommenen Größe bedürfen. Aber der Weg, der jetzt beschritten wird, erscheint um der Sache willen unausweichlich. Er muß beschritten werden. Er ist, trotz aller unleugbar sich auswirkenden confusio hominum, Dei providentia ein verheißungsvoller Weg.

Auf diesem Weg finden wir gegen Ende des Jahrhunderts auch Irenäus. Das mag umso weniger überraschen, als Irenäus Schriften aus dem Kreis der Apologeten kennt. Justin und Tatian erwähnt er selber ausdrücklich; Vertrautheit mit den an Autolykus gerichteten Ausführungen des Theophilus von Antiochia, den er nicht nennt, darf auf Grund gedanklicher und terminologischer Berührungen angenommen werden. Aber wenn wir nun in aller Kürze die für uns in Betracht kommenden Hauptlehren zu ermitteln haben, können wir nicht verschweigen, daß es heute in besonderm Sinn ein Irenäus-Problem gibt. In seinem opus postumum, einer durch bewunderungswürdigen Scharfsinn, souveräne Beherrschung eines weitschichtigen Stoffes und peinlichste Akribie ausgezeichneten Leistung, bietet Loofs eine quellenkritische Untersuchung des großen irenäischen Werkes, deren Resultat dahin lautet, daß der Kirchenvater in ausgedehntestem Maß ihm zuhandenes Material, vorab die für uns verschollene Schrift des Theophilus gegen Marcion, benütze[13]. Irenäus soll, unter Umständen geradezu in plagiatorischem Anschluß weite Strecken lang seinen Vorlagen folgend, nicht nur die ihm gewöhnlich zugebilligten schriftstellerischen Qualitäten nicht bewähren, sondern überdies auch in theologischer Hinsicht als ein Mann recht bescheidenen Formats dastehen, sofern eben die seinen Ruf und Ruhm begründenden tiefen Erkenntnisse und Gedanken nicht seinem Geist entsprungen seien, ja bei ihm nicht einmal entsprechendes Verständnis zu gewärtigen hätten, darum auch zuweilen leicht entstellt und im übrigen mit seinem Eigenen zu einem ihn nicht im geringsten störenden widerspruchsvollen Ganzen zusammengekoppelt würden. Die entscheidenden Aufstellungen Loofs' bedürfen der sorgfältigen Nachprüfung. Ich gestehe, vorläufig von ihrer Richtigkeit nicht überzeugt zu sein. So viel wird man natürlich einräumen, daß man von den

---

13) Loofs, Fr., Theophilus v. Antiochien etc. (= TuU 1930).

Büchern adversus haereses nicht den Eindruck einer wohl ausgewogenen literarischen und theologischen Leistung empfängt. Widersprüche, Unklarheiten, mangelnde Bestimmtheit und Schärfe häufig verwendeter Begriffe sind nicht zu leugnen. Nicht von ungefähr hat man das große ketzerbestreitende Werk schon mit einem Urwald verglichen, durch den man sich schwer zurechtfinden könne [13a]. Irenäus hat unstreitig auch Ausführungen von Vorgängern benützt und dabei mit einem Reichtum an Motiven und Elementen zu tun bekommen, dessen völlige Sichtung und Bewältigung eine Kraft und wohl auch eine Arbeitsweise erfordert hätte, die ihm nicht verstattet waren. Aber ein anderes ist es, das alles zu erwägen und in Anschlag zu bringen und dennoch einen Geist am Werk zu sehen, der trotz der Hitze und Unruhe des Kampfes mit respektabler Selbständigkeit aus verschiedenartigem Material einen der imponierenden Größe nicht entbehrenden Bau aufrichtet, und ein anderes, Irenäus eine Mentalität und eine Art der Produktion zuzuschreiben, zufolge deren er sich über das Niveau eines ohnmächtigen Kompilators kaum mehr wesentlich erhebt. Wir meinen also zum mindesten, im Folgenden wiederzugeben, was Irenäus selber bewußt und verantwortlich lehrt, wie immer es im einzelnen um den Grad der Originalität bestellt sein mag.

Daß auch Irenaeus in die von den Apologeten her sich erstreckende christologische Linie gehört, drückt ein Forscher so aus: „Irenaeus steht darin bereits jenseits des Zeitalters der Apologeten, daß ihm die Verkündigung von dem zweiten, dem andern Gott keine Schwierigkeiten mehr macht. Ihm ist sie in Fleisch und Blut übergegangen. Mit dem Grundbegriff der Apologeten, dem „Logos", ist er durchaus vertraut" [14]. Und doch könnte man eine solche Versicherung zunächst ordentlich gewagt finden, wenn man im zweiten Buch adversus haereses wiederholt Sätze wie diese liest: „Deus autem totus existens mens et totus existens logos, quod cogitat hoc et loquitur, et quod loquitur hoc et cogitat. Cogitatio enim eius logos et

---

13a) Vgl. Koch, H., Lehre vom Urstand u. der Erlösung bei Irenaeus (Theol. Stud. u. Krit. 1925, S. 213).

14) Bousset W., Kyrios Christos, S. 414.

logos mens, et omnia concludens mens ipse est pater" (II 28, 5; vgl. II 13, 8 und II 13, 3). Heißt das nicht, daß Gott selbst in der Einheit und Identität seines Wesens Logos ist und somit den Logos nicht, wie die Vorstellung der Apologeten es will, als ein ἕτερόν τι, als sein γέννημα, als das aus ihm Hervorgegangene in sich, bei sich, unter sich hat? Ergibt sich aus dem Kontext nicht einwandfrei, daß der antihaeretische Polemiker just dem Gedanken einer Zeugung, eines Ausfließens, eines Hervorgebrachtwerdens sein schroffes Nein entgegensetzt? In der Tat wehrt er sich gegen die gnostische Emanationstheorie mit ihren der Gottheit entquellenden Aeonenreihen und insbesondere gegen das in der Spekulation betätigte Verfahren, Vorgänge aus dem geistigen Leben des Menschen wie das Entstehen des Wortes auf den über alles Geschöpfliche schlechthin erhabenen Gott zu übertragen. Den ganzen vermeintlichen Tiefsinn der Gnosis sieht er darauf hinauslaufen, unter Mißachtung der absoluten Einfachheit Gottes in ihm Teile zu unterscheiden, ihn also in eine zusammengesetzte Größe zu verwandeln, das Unaussprechliche verwegen aussprechen zu wollen und damit preiszugeben und das undurchschaubare hehre Geheimnis an eine Banalität zu verraten. Darum erinnert er warnend an den Prophetenruf τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται (Jes. 53, 8): durch diesen Ruf sollen die sich zur Besinnung bringen lassen, die sich gebärden, als hätten sie bei der inenarrabilis generatio Hebammendienste geleistet (II 28, 6). Aber eben: Irenaeus denkt nicht daran, seinerseits die generatio des Sohnes, die vorzeitliche Zeugung, die ἡγεμονικὴ γενεὰ ἀπὸ τοῦ πατρός (III 11, 8) in Abrede zu stellen. Worum es ihm geht, das ist: das Mysterium als solches zu wahren und zu schützen. Keinerlei menschliche Begriffe und Worte vermögen es zu umschreiben, und auch für die Engel und Erzengel ist es ein inenarrabile. Es bleibt exklusiv Gegenstand göttlicher Erkenntnis und göttlichen Wissens; es ist aufgedeckt nur für den zeugenden Vater und den gezeugten Sohn (II 28, 6). Irenaeus bewegt sich wirklich gerade auch da, wo er das „deus totus mens, totus logos" einhämmert, auf dem Weg der Logoschristologie. Und wenn es uns immerhin noch verwunderlich dünken möchte, daß er mit Emphase eben diese Formel gleichsam wie eine Losung, wie eine grundlegende These oder einen

Kanon ausgibt, so empfiehlt es sich, vor Augen zu behalten, wie das „deus totus logos" das blitzende Schwert in der Faust des antignostischen Streiters ist. Nicht als wäre der Satz ein fragwürdiges taktisches Mittel, eine ad hoc zurechtgemachte und nur mit halbem Ernst bejahte Parole. Es ist für Irenaeus überhaupt eine gewichtige Sache, den Logos aufs engste mit dem Vater zu verbinden und im Sohn den zu verehren, der im Vater ist und den Vater in sich hat (III 6, 2), und es wäre wohl zu zeigen, daß er nach dieser Richtung über die Apologeten merklich emporragt. Wie könnte er aber der vollen Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn sich dringlicher vergewissern und wie könnte er andern dafür besser Verständnis eröffnen, als indem er, ohne die Differenzierung, die Zweiheit zu verhehlen (vgl. III 6, 1), direkt und pointiert es ausspricht, daß Gott selbst in seinem ewigen Wesen Logos sei! Mit seinem Bestreben, möglichst „nicht-pluralistisch" von Gott zu reden, dürfte es dann im Zusammenhang stehen, daß er modalistisch klingende Wendungen nicht scheut, sondern fast mit einer gewissen Vorliebe gebraucht. Der Vater ist das Unsichtbare des Sohnes, der Sohn hinwiederum das Sichtbare des Vaters (IV 6, 6). Der Unerfaßliche, Unbegreifliche und Unsichtbare macht sich den Menschen in Christus sichtbar, begreiflich und faßlich (VI 20, 5). Mit Beifall wird der Spruch eines Ältern angeführt: immensum patrem in filio mensuratum; es gilt ja in Wahrheit: mensura patris filius, quoniam et capit eum (IV 4, 2). Wir hören auch, daß der schaffende Gott alles durch das Wort seiner Kraft macht und alles durch seine Weisheit fügt und anordnet (II 30, 9). Berücksichtigen wir, daß verbum und sapientia den Sohn und den hl. Geist bezeichnen, so wird uns eine solche Äußerung sofort gleichsinnig mit jenen Stellen, in denen Irenaeus Sohn und Geist als die Schöpferhände Gottes behandelt, zu denen der den Menschen Bildende das „Lasset uns den Menschen machen" sagt (z. B. IV praefatio). Es ist schon möglich, daß Prägungen, die besonders deutlich den Gedanken hypostatischer Eigenständigkeit des Präexistenten auszuschließen und den Sohn lediglich als Erscheinungsweise, als Offenbarungsform des Vaters zu fassen scheinen, von Irenaeus der zu ihm gelangenden Überlieferung entnommen werden, und es ist nicht minder möglich, daß derartige Prägun-

gen im Traditionszusammenhang selbst nicht nur modalistisch klingen, sondern auch mehr oder weniger „naiv"-modalistisch gemeint sind. Nur umso lebhafter interessiert es uns, daß Irenaeus, der kein Modalist ist, nicht Anstand nimmt, diese Prägungen in seinem Werk zu benützen. Er hält sie offenbar für geeignet, treffsicher und eindrücklich zum Bewußtsein zu bringen, was er, Christus verkündigend, auf alle Fälle auch und mit erhobener Stimme darlegen will. Rechten wir nicht unbillig mit ihm, wenn wir gerade auch hier auf Unausgeglichenheiten stoßen! Was sich faktisch an mangelnder Homogeneität verrät, reicht nicht hin, ihn einer Ahnungslosigkeit und Kurzschlüssigkeit zu zeihen, kraft deren er das schlechthin Unvereinbare ineinanderwirren und hohe Konzeptionen auf ein niedriges Niveau zerren würde. Sympathie für den Modalismus und Aversion gegen die Logoschristologie aber sind ihrerseits problematisch und können von uns nicht als legitime Instanzen respektiert werden, vor denen Irenaeus sich zu verantworten hätte.

Im Mittelpunkt der irenaeischen Christuslehre steht das Wort von der Menschwerdung, das einemal mehr im eifernden Ton der kämpferischen Rede vorgetragen, das anderemal eher von verhaltenem Jubel und gleichsam weihnachtlicher Freude durchzittert. Doch ob so oder so: das Motiv des „et homo factus est" wird zum Leitmotiv. Der Logos, der Sohn Gottes, hat ganz realiter vom Menschen die Substanz des Fleisches angenommen und ist Mensch, Menschensohn — der letztere Terminus hat längst, wie die Apologeten aber auch schon Ignatius zeigen, die ursprüngliche biblische Bedeutung verloren — geworden, ist geworden, was wir sind (III 22, 1; vgl. III 16, 3; III 19, 3; V 18, 3). Die Gnostiker befinden sich auf falscher Fährte, wenn sie, wie immer sonst unter sich uneins, darin miteinander übereinstimmen, daß sie das Fleischlosbleiben des Wortes Gottes oder des obern Christus behaupten (III 11, 3). Es ist ein unheilvoller Wahn, den Christus und Jesus voneinander trennen zu wollen, um Leidensfähigkeit nur dem letzteren zusprechen zu müssen und den ersteren über Passion und Tod hinausheben zu können (III 11, 7). Jesus Christus ist einer und derselbe, der aus der Jungfrau Geborene und der Sohn Gottes (III 16, 2): neque alius quidem Christus, alius vero

Jesus, sed verbum dei . . . qui et assumpsit carnem (III 9, 3). Und so wirklich ist sein Menschsein, daß er alle Altersstufen durchläuft, unter den Säuglingen ein Säugling, unter den Kindern ein Kind, unter den Männern ein Mann, unter den Alten ein Alter, und bis zum bittern Ende geht, da er in der Not des Sterbens versinkt (II 22, 4). Gilt aber demnach in Bezug auf ihn ebensowohl das Menschsein wie das Gottsein, die Menschensohnschaft wie die Gottessohnschaft ohne Abstrich, so gebührt ihm das Doppelprädikat „vere homo vere deus" (IV 6, 7). Ja, ein Mensch ist er, unansehnlich und leidensvoll, sitzend auf dem Füllen der Eselin, mit Essig und Galle getränkt und verachtet im Volk und bis in den Tod hinabsteigend; und wiederum der Herr ist er, heilig und wunderbar in seinen Ratschlüssen und herrlich von Ansehen und ein starker Gott, kommend dereinst auf den Wolken als Richter (III 19, 2). Menschheit und Gottheit sind — auf das Wunder der adunitio verbi dei ad plasma (IV 33, 11), der commixtio et communio dei et hominis (IV 20, 4) ist da hinzuweisen — geeint zu dem einen Gottmenschen. Wir stehen fraglos in der unmittelbaren Nähe der Zweinaturenlehre. Und es kann uns eine Ahnung der später aufbrechenden Problematik ergreifen, wenn wir Irenaeus einerseits in der Regel, zumal gegenüber der haeretischen Scheidung zwischen dem Jesus patibilis und dem leidensunfähigen Christus, die Einheit des Gottmenschen betonen hören, andererseits zuweilen aber auch von der Frage bewegt sehen, was im besondern der Gottheit und was der Menschheit zugeteilt werden müsse. Auf das in dieser letzten Frage sich bekundende Anliegen bezieht sich jene merkwürdige, viel erörterte Stelle, deren griechischen Wortlaut Theodoret aufbewahrt hat: *ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ, ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι ⟨καὶ ἀτιμάζεσθαι⟩ καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν, συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι* (III 19, 3). Wird durch die Christologie eines solchen Wortes die vollkommene Einheit Jesu Christi gesprengt? Nach Loofs enthält die Stelle, die Irenaeus aus einer seiner Quellen übernommen habe, auf Grund ihres originalen Sinnes durchaus eine echte Einheit, sofern sie nämlich von dem einen Menschen Jesus Christus spreche, mit dem sich der Logos

allerdings nicht in der Weise einer ἕνωσις φυσική, wohl aber in der Weise einer ἕνωσις κατ᾽ ἐνέργειαν verbinde[15]. Indessen ist es ja auch für Loofs selbstverständlich, daß des Irenaeus eigenes Denken mit dem Originalsinn der von ihm reproduzierten Formel nicht harmoniere. Lassen wir die Frage nach einem allfälligen Originalsinn auf der Seite! Irenaeus fügt die Formel den oben erwähnten Sätzen über den unansehnlichen, leidensvollen Menschen und den heiligen Herrn und starken Gott bei und will somit durch sie mit möglichster Schärfe, mit einer Schärfe, die eben vermittelst des geflissentlichen Reflektierens auf das je dem Menschen und je dem Logos Eigentümliche zustande kommen soll, nochmals das „vere homo vere deus" bezeugen. Daran, und nur daran liegt ihm. Ist aber mit dem ernsthaften „vere homo vere deus" schon unweigerlich eine Zerreißung Christi gegeben? Irenaeus könnte hier nur unzweideutig protestieren.

Daran, daß Christus beides ist, Gott und Mensch, und daß er Gott und Mensch in vollkommenster Einheit ist, hängt alles, hängt die ganze Erlösung des menschlichen Geschlechtes. Die Christologie des gallischen Bischofs erleuchtet sich von seiner Soteriologie her, wie diese seine Soteriologie nur möglich ist im Zusammenhang mit seiner Christuslehre. Der christologische Satz: „filius dei hominis filius factus est" drängt zur Frage nach dem Warum —: cur deus homo? und die Ausführungen über das Heil, die Äußerungen über Christi Werk geben die Antwort: „Jesus Christus propter immensam suam dilectionem factus est, quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse" (V praef.). Wir müssen es uns versagen, auch nur einigermaßen den irenaeischen Erlösungsgedanken zu entwickeln, und uns darauf beschränken, ihn mit ein paar Andeutungen gegen mögliche und wirkliche Mißverständnisse zu schützen[16]. Man redet von der Vorstellung der Vergottung als einem oder gar als dem zentralen Element irenaeischer Heilsauffassung. Der Kirchenvater braucht zwar den Ausdruck

---

15) Loofs, Fr., a. a. O., S. 91. Vgl. Loofs, Paulus v. Samosata (= TuU 1924), S. 319.

16) Vgl. zum Folgenden Harnack, a. a. O., S. 556—600; Brunner, E., Der Mittler (1927), S. 219 ff.

nicht. Allein darauf soll kein Gewicht gelegt werden. Offensichtlich hat er für Ps. 82, 6 eine besondere Vorliebe und versichert unter Hinweis auf diesen biblischen Vers mehrfach, daß wir durch die Erlösung zu Göttern würden (z. B. IV 38, 4). Es ist schon so, daß, wenn Gott Mensch wird, es dazu geschieht, daß der Mensch „Gott werde". Die *δωρεὰ τῆς υἱοθεσίας*, das Geschenk der adoptio ist ihm zugedacht, und die *εἰς θεὸν ἄνοδος* ermöglicht ihm die von oben wirkende Barmherzigkeit (III 19, 1). Vollendete Sohnschaft und Erhebung zu Gott aber erwähren sich als ein participari gloriae dei (IV 39, 2). Und solches Teilhaben an der Herrlichkeit des ewigen Gottes heißt Empfangen des Lebens, das keinen Tod kennt, Empfangen der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, heißt Vereintwerden mit ihm, der die *ἀφθαρσία* und *ἀθανασία* selber ist (III 19, 1). „Die Unsterblichkeit ist das eigentliche Heilsgut des Irenaeus, in dem alle Gedankenlinien konvergieren"[17]). Aber es wird geraten sein, darauf zu verzichten, auch nur mit gedämpftem Ton die einschlägigen Erörterungen als soteriologischen Naturalismus zu beurteilen und von der Vergottung der Adamskinder als einer mechanischen Folge der Menschwerdung zu sprechen. Man ist unter Umständen reichlich zuversichtlich und hemmungslos mit den Kategorien des „Mechanischen", „Magischen", „Physischen" an Irenaeus herangegangen. Was bei ihm als Vergottung, als Hineinversetztwerden in das Leben der Unverweslichkeit bejaht wird, ist immerhin fundiert im Schauen Gottes, welches Schauen beschrieben wird als ein Sehen *διὰ πίστεως*. In dem grundlegend wichtigen 20. Kapitel des vierten Buches adversus haereses heißt es: „Wie die das Licht Sehenden im Licht sind und an seinem Glanz Teil haben, so sind auch die Gott Schauenden in Gott, Teil habend an seinem Glanz. Lebendig aber macht sie der Glanz; es haben mithin am Leben Teil die Gott Schauenden. *καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως* ... Leben ohne das Leben ist unmöglich; der Bestand des Lebens aber kommt vom Teilhaben an Gott. Teilhaben an Gott aber ist der Anblick

---

17) Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengesch.² I. Bd., S. 328.

Gottes und der Genuß seiner Güte. Die Menschen sollen also Gott schauen, um durch die Schau unsterblich geworden und zu Gott gelangend zu leben" (IV 20, 5 f.). Der beseligenden Anschauung Gottes aber müßten wir entbehren, wenn nicht der Logos Mensch geworden wäre und im Fleisch unseres Herrn die paterna lux aufstrahlte und von seinem glänzenden Fleisch aus in uns käme. Doch nun wir unsern König sehen, sind wir vom väterlichen Licht umgeben (IV 20, 2). Die Unvergänglichkeit ist, wie es in der Epideixis heißt, nicht unsichtbar und unerkannt geblieben, sondern hat sich sichtbar gemacht, und so gewinnen wir Anteil an ihr (31). Es ist evident: das Wort von der Inkarnation bildet den Angelpunkt der irenaeischen Rede. In der Menschwerdung liegt die Weltwende. Indem die Menschwerdung sich ereignet, geschieht es, daß der Mittler zwischen Gott und den Menschen da ist, der „durch seine eigene Verwandtschaft mit beiden zur Freundschaft und Eintracht die beiden zusammenführt" (III 18, 7). Aber die Bedeutung der Inkarnation wird nicht dahin gefaßt, daß die adunitio verbi dei ad plasma als „physisches" Phänomen in „physischer" Auswirkung eo ipso die Vergottung der Adamskinder bewerkstelligte: dann bedürfte es bloß der irdischen Geburt des Gottessohnes, und das Werk Christi könnte sich in seinem Eintritt in die Welt erschöpfen. Wie seine ganze berühmte Rekapitulationstheorie mit all ihren Parallelen und Entsprechungen zwischen einst und jetzt, zwischen dem ersten und dem zweiten Adam erhärtet, akzentuiert Irenaeus, soviel man da im einzelnen gegen ihn auf dem Herzen haben mag, den durch ein ganzes Leben bis zum qualvollen Tod bewährten Gehorsam des Herrn. Es gehört nicht nur a u c h zu der das Heilswerk ausmachenden recapitulatio, sondern es erweist sich in ihrem Zusammenhang geradezu als entscheidend, daß Christus ans Kreuz geht. „Aufhebend nämlich den am Anfang am Holz geschehenen Ungehorsam des Menschen, ist er gehorsam geworden bis zum Tod, zum Tod am Kreuz, indem er den am Holz geschehenen Ungehorsam durch den am Holz bewährten Gehorsam heilte" (V 16, 3). Weil es der „filius dei hominis filius factus" ist, der am Marterholz stirbt, ist die Kreuzestat Rettungstat. Aber die Kreuzestat i s t d i e R e t t u n g s t a t. Jetzt kann das Leben, das Adam und in ihm das gesamte Geschlecht verwirkt haben, ver-

liehen werden denen, die im Glauben den Sohn Gottes und durch ihn und in ihm den Vater erkennen, schauen. Jetzt kann das anheben, daß das Geschöpf den Logos aufnimmt und zu ihm emporsteigt, um, die Engel überfliegend, endlich — mit diesem eschatologischen Ausblick schließt das Werk des Irenaeus — ganz und völlig das Sein nach dem Bild und Gleichnis Gottes zu empfangen (V 36, 3 fin.).

Auf dem Weg der Logoschristologie finden wir auch Tertullian und Origenes. Bezüglich des einen wie des anderen dürfen wir nur noch stichwortartig das Allerwichtigste herausheben. Das mag zur Not für unsern Zweck genügen. Aber mit einer schwer entschuldbaren Mißlichkeit belasten wir unsere Darlegung doch.

Wie die Mehrzahl der Apologeten unterscheidet auch Tertullian zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und dem λόγος προφορικός. Im Urbeginn, da Gott allein ist, ist er doch nicht einsam. Er hat Vernunft und Wort in sich und denkt schweigend und überlegt mit sich selbst; er ist nicht nur sermonalis deus a principio, d. h. nicht nur von Anfang an mit dem Wort versehen, sed rationalis etiam ante principium, im Besitz der Vernunft auch noch vor allem Anfang (adv. Prax. 5). Demgegenüber bedeutet es ein zweites: Gott läßt die Vernunft aus sich hervorgehen. Nun ist von dem ex deo prolatus, von dem prolatione generatus zu reden. Der λόγος προφορικός, dem eigentlich der Logosname gehört, erscheint als der durch Hervorbringen Gezeugte: so ist er der Sohn (Ap. 21). Seine Existenz kennzeichnet es, daß sie beginnt. Es war eine Zeit — vor der Weltzeit — da es für Gott keinen Sohn gab, wie es einmal, als die Kreatur schon zum Dasein gelangt war, für Gott keine Sünde gab. Erst seitdem die Sünde besteht, ist und heißt Gott auch der Richter, und erst seitdem der Sohn existiert, ist und heißt er auch der Vater (adv. Hermog. 3). Das Verhältnis von Vater und Sohn charakterisiert sich als engste Zusammengehörigkeit, ja Einheit, jedoch als eine Einheit, in der jeder seine Besonderheit hat. An diesem Punkt begegnet uns das spezifisch Tertullianische, das ihn von den frühern Apologeten abhebt. Tertullian, der Meister der Sprache, der Mann des scharfen, durchdringenden Intellekts, ist auch der Präger unmittelbar einleuchtender, zwingender Begriffe und Formeln, die, einmal in Kurs gesetzt, un-

aufhaltsam das Denken und die Ausdrucksweise normieren und gestalten. So tendiert er auch hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Vater und Sohn (und Geist) auf Bestimmungen, die schlagend und damit allem Wirrwarr und aller Verschwommenheit gegenüber dienlich wären, und bringt das Begriffspaar substantia—persona in die christologischen und trinitarischen Untersuchungen hinein. Vater und Sohn (und Geist) gehören zusammen im Sinn der Einheit und Identität der substantia, des gottheitlichen Seins und Wesens, und sind unterschieden als zwei, bzw. drei personae. Der Sohn ist secunda persona wie der Geist tertia persona. Er ist dem Vater gegenüber alius; aber als „andern" hat man ihn zu fassen non substantiae nomine, nicht als eigentümliche, zweite Wesenheit, non ad divisionem, nicht nach Maßgabe einer Teilung, sondern ad distinctionem, auf Grund einer Unterscheidung (adv. Prax. 12). Das Verbundensein des Vaters im Sohn und des Sohnes im Paraklet führt auf drei Personen, die eine mit der andern zusammenhängen: tres efficit cohaerentes, alterum ex altero. Diese drei sind eins, nicht „einer": unum, non unus — Tertullian korrigiert das von ihm selbst einst (Ap. 21) in Bezug auf Vater und Sohn ausgesprochene „unus ambo" — in Einheit der Substanz, nicht nach der Einzahl: ad substantiae unitatem non ad numeri singularitatem (adv. Prax. 25). Vater und Sohn sind zwei Personen: non ex separatione substantiae sed ex dispositione; der Sohn bleibt ungetrennt und ungeschieden vom Vater, er ist alius nicht dem Wesen, vielmehr der Stellung nach: nec statu sed gradu (ib. 19). Wie stoßen auf den Tertullian so wichtigen Gedanken der dispositio oder dispensatio. Gemeint ist, was die griechisch redenden Christen unter οἰκονομία verstehen, nämlich das Welt setzende und dann auf die geschaffene Welt gerichtete göttliche Handeln, Gottes Weltverwaltung mit Einschluß des gesamten Offenbarungs- und Heilswerkes. Ein sacramentum, ein tiefes und beseligendes Geheimnis stellt diese οἰκονομία dar. Sie zerlegt die Einheit in eine Dreiheit und schreibt drei Personen vor: den Vater, der durch den Logos die Welt schafft, diesen Logos, der sich im alten Bund offenbart, Fleisch wird, stirbt, aufersteht und zur Rechten des Vaters sitzt, den Geist, den der Erhöhte den Seinen sendet. Tertullian will zwar wissen, daß die Einfältigen, um nicht zu sagen: alle Toren

und Unwissenden, die übrigens immer die Hauptmasse unter den Gläubigen repräsentierten, vor der sog. Ökonomie Angst hätten, weil sie dahinter etwas wie die durch die Glaubensregel so kategorisch abgewiesene heidnische Vielgötterei witterten. Aber Zahl und Ordnung in der Trinität involviert keine Zerreißung der Einheit, keine Aufhebung der wahren Monarchie. Die Einheit läßt die Dreiheit aus sich hervorgehen und betätigt sich in ihr. Gibt es die Offenbarung — und wer dürfte das leugnen! — so gilt es, drei Personen zu bekennen; nur weil sie in der Einheit des Wesens der unicus deus sind, hat der Christ Anlaß, die Erlösung zu glauben und der Erlösung froh zu werden. Und mit dem Einwand, daß zwei oder drei Götter gelehrt würden, ist es nichts (adv. Prax. 2 f.; de praescr. 13). Freilich, indem Tertullian die durch die Einheit mit dem Vater nicht verunmöglichte Proprietät des Logos-Sohnes überzeugend und plastisch zu umschreiben versucht, enthüllt er erst recht seinen Subordinatianismus, den uns bereits jenes „fuit tempus, cum filius non fuit" signalisiert hat. Zum Vater als der tota substantia verhält sich der Sohn als derivatio totius et portio, gesteht er doch selbst, daß der Vater größer sei denn er (adv. Prax. 9. 26). Er geht vom Vater aus wie der Strahl aus der Sonne. Der Strahl ist ein Teil vom Ganzen; nur daß die Sonne doch im Strahl ist, wie ja denn in Wahrheit die Substanz nicht geteilt, sondern auseinandergebreitet wird. Und man kann zum Gleichnis Sonne—Strahl andere Analogien hinzufügen und braucht gar nicht Anstand zu nehmen, den Sohn wie Strahl der Sonne so auch Schößling der Wurzel und Bach der Quelle zu nennen (Ap. 21; adv. Prax. 8. 13). Gleitet Tertullian schließlich doch in einen Ditheismus oder Tritheismus hinein? Wird aus der Einheit der Substanz am Ende lediglich die Einheit einer Gattung, die sich aus drei individuell-selbständigen Wesen konstituiert? Bekommen wir faktisch eine bloß noch in der Einheit des Begriffs zusammengehaltene Mehrheit hierarchisch abgestufter göttlicher Realitäten? Inferiorismus liegt vor. Aber die una substantia will durchaus die eine Gotteswirklichkeit, den unicus deus, behaupten und festhalten, und der tertullianische persona-Begriff deckt sich keineswegs mit der neuzeitlichen Personalitätsvorstellung. Und nun tritt die Formel „substantia" noch an einer anderen Stelle der christologischen Betrachtung auf. Wenn der Lo-

gos um unseres Heiles willen herniedersteigt, wenn Jesus Christus erscheint und sein Rettungswerk vollbringt, so bedeutet das, daß jetzt derjenige da ist, der mit Recht sowohl Gottessohn wie Menschensohn heißt. Und das wiederum besagt, daß zwei Substanzen, die corporalis und die spiritalis substantia, im Herrn vereinigt sind, sein gottheitliches Wesen und das Leib und Seele einschließende menschheitliche Sein (de carn. 1. 11 ff. 18). Nicht dahin darf die Fleischwerdung des Logos verstanden werden, als ob er im Fleisch umgebildet würde, als ob eine transfiguratio, eine Verwandlung stattfände. Der Logos ist Gott von Art und bleibt als solcher in Ewigkeit, unablässig in seiner bestimmten Form verharrend. Er kann nicht verändert werden, nicht sein Gottsein verlieren. Er wird aber auch wirklich Mensch. Verwandlung jedoch würde nicht minder das Menschsein ausschließen. Ein Drittes ergäbe sich, was nicht Gott und nicht Mensch wäre: mixtura quaedam. So ist die Inkarnation tatsächlich einzig und allein als Anziehen oder Annehmen der caro zu begreifen. Geist und Fleisch behalten je ihre Eigentümlichkeit und sind je Träger eines distincte agere. Sie sind verbunden in der einen Person, die nach dem Wort des Apostels der Mittler zwischen Gott und dem Menschen ist (adv. Prax. 27). Noch kräftiger und sicherer als Irenaeus präludiert damit Tertullian der Lehrentscheidung von Chalcedon. Sofern aber angesichts seiner begrifflichen Arbeit der unerfreuliche Eindruck entstehen sollte, daß eine gewisse Virtuosität im Formalen ihn der Sache selbst, der unaussprechlichen Sache, nicht eingedenk sein lasse und ihm und uns leere Hülsen statt Geist und Herz bewegende Erkenntnis darbiete, wäre daran zu erinnern, daß doch offenbar auch ihm etwas von der erschütternden Paradoxie lebendig geworden ist, an der vorbeiredend allerdings jeder christologische Satz sich als eitel Geschwätz qualifizieren müßte —: crucifixus est dei filius, non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est (de carn. 5).

Kommt man von Tertullian zu **Origenes**, so fällt zunächst auf, daß bestimmte Anschauungen, in denen sich die subordinatianische Haltung des erstern beinahe massiv vordrängt, bei dem letzteren energisch zurückgewiesen werden. Der Sohn ist nicht

ein Teil des Vaters, nicht pars aliqua substantiae dei (de princ. 4, 28). Der Logos-Sohn hat freilich seine Besonderheit, er ist ἀριθμῷ vom Vater verschieden (in Joann. 10, 37), ἕτερος κατ᾽ οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον τοῦ πατρός (de orat. 15, 1), er subsistiert, ist eine eigene ὑπόστασις neben dem Vater (de princ. 1, 2, 2); aber das alles schließt, richtig verstanden, gerade die Vorstellung aus, er sei ein Stück der göttlichen Substanz. Und es geht nicht an, seine Existenz in irgend einem Zeitmoment beginnen zu lassen; man greift fehl mit dem Satz: fuit aliquando, quando non fuit filius (de princ. 4, 28). In Gott ist alles ewig; so auch die Zeugung. Von Ewigkeit zu Ewigkeit zeugt der Vater den Sohn: da gibt es weder Anfang noch Ende. Der Logos geht aus der Gottheit hervor wie der Glanz aus dem Licht: est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce (de princ. 1, 2, 4). Allein Origenes vermag doch auch seinerseits sich nicht vom Inferiorismus freizuhalten. Die von ihm urgierte Homousie des Sohnes mit dem Vater, die ja nicht im Sinne der spätern, nicaenischen Klausel erklärt werden darf, führt über den Rahmen apologetischer Logoslehre nicht wesentlich hinaus. Und innerhalb dieses Rahmens haben ihren Ort auch alle die Prädikate, in denen sich der Begriff des δεύτερος θεός (c. Cels. 5, 39) expliziert: immer wird der Logos-Sohn so gesehen, daß, unbeschadet der Erhabenheit und Größe, die ihm als αὐτολόγος, αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια zukommt, der Vater allein αὐτόθεος καὶ ἀληθινὸς θεός ist, „ὁ θεός“ und nicht „θεός“ wie der Sohn. Selbst die Vorstellung vom πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων (c. Cels. 5, 37) findet sich, so zweifellos sie den Logos über alles (andere) Geschöpfliche betonterweise weit emporheben will. Und von da aus wird es einleuchtend, daß, streng genommen, nur dem Vater, dem Herrn des Alls gegenüber Anbetung legitim ist, nicht gegenüber dem Sohn, daß also der Christen Gebete eigentlich dem Vater durch Christus, den Hohenpriester, dargebracht werden sollen (de orat. 15; c. Cels. 8, 13). Selbstverständlich stellen die origenistischen Ausführungen über den Logos, was Fülle, Systematik und denkerische Leistung betrifft, die spärlichen und dürftigen Angaben der Apologeten gänzlich in den Schatten. Der Alexandriner hat wirklich eine Logoslehre im Vollsinn des Wortes, und es ist gar nicht zu verkennen, wie mächtig ihn die

Motive der Spekulation treiben und erfüllen, und wie lebhaft er sich an der kosmologischen Bedeutung des Logosgedankens interessiert zeigt. Man fühlt immer wieder die unmittelbare Nähe neuplatonischer Geistigkeit und Anschauungsweise, und die Verwandtschaft mit den späten Jüngern Platos wird zuweilen so eng, daß man in Origenes Plotin und in Plotin Origenes reden hört. Und eben auf Grund dieses Zusammenhangs gewinnt die Logostheorie des Origenes ihr bekanntes Doppelgesicht: der Logos jetzt ganz göttlich, ganz ewig, ganz in der unfaßlichen Höhe himmlischer Herrlichkeit, tief unter sich lassend, was wir als Kreatur und als unser eigenes Sein und Wesen kennen; und der Logos dann wieder selber von Gott distanziert, gewissermaßen selber Geschöpf und also zur Welt, zu uns zu rechnen. In Wahrheit steht er zwischen dem Unerschaffenen und der Gesamtheit des Erschaffenen (c. Cels. 3, 34), er ist omnium creaturarum et dei medium, i. e. mediator (de princ. 2, 6, 1), ja er bildet das erste Glied in der Kette der Emanationen, er findet sich, indem es zur Entwicklung von dem Einen zum Vielen kommt, schon jenseits des schlechthin Einen und gehört in die Reihe des beginnenden Vielen. Als der unmittelbar aus Gott Gezeugte ragt er über all das Viele einzigartig empor und besitzt doch, weil ein Gezeugter, unmöglich die Identität mit dem ἀγέννητος ϑεός. Aber nochmals: unbegreiflich erhaben ist er in seiner Unendlichkeit, kraft deren er alles durchdringt und durchwaltet. Daß er in dem so ganz und gar Endlichen und Kontingenten jenes Menschen, qui apparuit in Judaea (de princ. 2, 6, 2), auf dem Plan ist, muß schon das Staunen wachrufen. Wie wird das überhaupt möglich? Origenes, der Vertreter der These von der Präexistenz aller Seelen, greift zu dem Gedanken, daß die präexistierende Seele Jesu von Anbeginn dem Logos in ungeteilter Hingabe angehangen und dergestalt in ungetrübter Reinheit verharrt habe. Mit ihr verbunden — hac substantia animae inter deum carnemque mediante — geht der Sohn Gottes in den Leib Jesu ein (de princ. 2, 6, 3). Jetzt ist er — bei Origenes erst taucht dieser Terminus auf — der ϑεάνϑρωπος, der Gottmensch (in Ezech. hom. 3, 3). Und jetzt nimmt in ihm die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen ihren Anfang, „damit die menschliche durch enge Verbindung mit der Gottheit selbst göttlich werde nicht bloß in

Jesus allein, sondern zugleich in allen denjenigen, welche mit dem Glauben ein Leben beginnen, wie es die Lehre Jesu verlangt, ein Leben, das alle zur Freundschaft Gottes und zur Vereinigung mit ihm führt, die nach den Geboten Jesu wandeln" (c. Cels. 3, 28). Die ἐνανθρώπησις des Logos (c. Cels. 3, 14) impliziert, daß in Christus zwei Naturen sind: συνθετόν τι χρῆμά φαμεν αὐτὸν γεγονέναι (c. Cels. 1, 66). Da ist die Gottheit, der Logos im Vollbesitz seines Wesens, da ist die Menschheit, das Fleisch mit seiner Art. Der Logos bleibt in seinem Wesen immer Logos und wird von den Leiden, welche den Leib und die Seele schmerzen, nicht berührt (c. Cels. 4, 15). Aber für Origenes bedeutet die menschliche Natur Christi doch nur, was der Herr vorübergehend angenommen hat. Mit der Auferstehung setzt ein Prozeß ein, in dem das Menschsein mehr und mehr ins Göttliche verschlungen wird. „Nunc homo esse cessavit" (in Luc. hom. 29). Jedenfalls verzehrt die fortschreitende Verherrlichung oder Vergottung den Leib Jesu, welcher, der Materie entstammend, zur Vergänglichkeit bestimmt ist. Um sich sichtbar zu machen, um verständlich das Wort der Offenbarung zu verkünden und wirksam die Gabe der Erlösung zu spenden, hat der Logos sich in das Fleischlich-Leibliche hineingesenkt. Fürderhin bedarf es dieses Fleischlich-Leiblichen, nachdem es dem Werk der Rettung gedient, nicht mehr. „Menschlich redend und sich als Fleisch bezeugend, ruft er die zu sich, die Fleisch sind, um sie zuerst dem Logos, welcher Fleisch geworden, gleichförmig zu machen und sie dann zu solcher Höhe zu erheben, daß sie ihn schauen als das, was er war, ehe er Fleisch geworden ist, so daß sie Segen empfangen und aus dem Stande, welcher dem Fleisch entspricht, zu einem höheren sich erschwingen, in dem sie dann sprechen können: „Wenn wir auch Christus dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so" (c. Cels. 6, 68). Wie die caro des in den Himmel Zurückgekehrten sich allmählich verflüchtigt, so soll der zum Gnostiker heranreifende Gläubige mehr und mehr den im Fleisch Wandelnden seinem Blick entschwinden lassen, um den Sohn Gottes als den Logos, d. h. nach seinem ewigen Wesen, erkennend und liebend und überschwängliche Wahrheit empfangend zu verehren. Ἕτεροι δὲ οἱ μηδὲν εἰδότες „εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον" τὸν γενόμενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ

λόγου, Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γινώσκουσι· τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων (in Joann. 2, 3).

Von den beiden Vätern, dem lateinisch-afrikanischen und dem griechischen, gehen auch hinsichtlich ihrer Christuslehre breite Wirkungen aus. Dennoch gewährt das 3. Jahrhundert keineswegs das Bild eines gleichsam selbstverständlichen und ungehemmten Siegeslaufs der Logoschristologie. Neben dieser sind zunächst noch weithin Vorstellungen lebendig, die in engerem oder loserem Zusammenhang mit den verschiedenen Ausformungen der Geistchristologie von einst stehen und so als altertümlich erscheinen oder aber auch ihrerseits, vielleicht auf Grund außerordentlich starker Modifikation archaischer Elemente, den Charakter des Neuartigen an sich tragen. Jedenfalls haben wir mit einer gewissen Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Gedanken zu rechnen, deren zähen Widerstand die Vertreter der Logoschristologie zu spüren bekommen, so daß sie ihre eigene Lehre nur nach und nach und unter Kämpfen durchzusetzen vermögen. Zu besonderer dogmengeschichtlicher Wichtigkeit gelangen jene zwei Richtungen, die, so bestimmt, ja schroff sie sich gegeneinander abheben, doch gerade in ihrem Gegensatz zu dem, was die Verkünder der Logoschristologie intendieren, gewissermaßen übereinkommen, weswegen man sie denn auch unter dem einen Begriff des Monarchianismus zusammenzufassen pflegt, wobei man zwischen dem dynamistischen und dem modalistischen Monarchianismus differenziert. Die erste Phase der um den dynamistischen Monarchianismus sich entspinnenden Kontroverse, deren Schauplatz Rom ist, und in deren Verlauf — vom Ende des zweiten Jahrhunderts wohl bis ins 4. Jahrzehnt des dritten hinein — die beiden Theodoti, Asklepiodot und Artemon als Führer der Monarchianer hervortreten, soll uns hier nicht aufhalten. Wir merken bloß an, daß die erwähnten Männer, die übrigens zum Teil eine Schule von vorwiegend profan-wissenschaftlicher Haltung auftun, auf Aristoteles und Galen schwören und Textkritik, grammatische Exegese, Logik und Geometrie treiben, die Reinheit des Monotheismus dadurch zu wahren suchen, daß sie das θεολογεῖν τὸν Χριστόν ablehnen und den Sohn der Jungfrau als einen ψιλός oder κοινὸς ἄνθρωπος nehmen, der überaus gottesfürchtig gewesen und bei der Taufe im Jordan mit göttlichen Kräften ausgerüstet worden sei (Kl. La-

byrinth: Euseb., h. e. 5, 28; Hippolyt., refut. 7, 35; 10, 23), und wir fügen bei, daß, entgegen ihrer eigenen Überzeugung von ihrem Verwurzeltsein in uralter, bis in die Apostelzeit zurückreichender Tradition, diese Monarchianer faktisch abseits jeder kirchlich-christologischen Überlieferung stehen und durchaus als Modernisten ihrer Zeit betrachtet werden müssen. Von erheblich höherem Interesse ist die in die zweite Jahrhunderthälfte fallende zweite Phase des Streites, in der es sich um die Lehre des Paul von Samosata handelt. Freilich will Loofs, der auch dem antiochenischen Bischof eine gelehrte und eindringende Monographie gewidmet hat[18]), im Gegensatz zur opinio communis es nicht Wort haben, daß die Kirche es in ihrem Kampf gegen den Samosatener mit einem dynamistischen Monarchianer zu tun bekomme. Der vielgenannte und vielverkannte Kirchenfürst stehe zweifellos im Zusammenhang altehrwürdiger ökonomisch-trinitarischer Lehrtradition, wie sie beispielsweise auch bei einem Irenaeus und Tertullian so oder so vorliege und über das dritte Jahrhundert hinaus sich erstrecke, und dürfe für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, kraft solcher — allerdings auch bei ihm schon durch die Einflüsse hellenistischer Metaphysik durchlöcherten — Tradition der mit Origenes in die Kirche hereinbrechenden neuplatonischen Sturmflut sich entgegengestemmt zu haben. Immerhin sieht sich Loofs bezüglich der Lehrweise Pauls zum Zugeständnis einer „dynamistisch-monarchianischen Färbung" genötigt. Wir meinen, in Übereinstimmung mit der allgemeinen dogmenhistorischen Anschauung nicht nur auf eine leise Färbung, sondern auf ausgeprägten Dynamismus befinden zu sollen, ohne um deswillen ein gehöriges Unterscheiden zwischen den Gedanken der Dynamisten von ehedem und denjenigen Pauls zu verabsäumen. Im übrigen wäre erst noch zu untersuchen, ob denn die Differenz zwischen der von Loofs herausgearbeiteten und der von Harnack[19]) gezeichneten theologischen Haltung des Antiocheners letzten Endes so beträchtlich sei. Täuschen wir uns, wenn sich uns der Eindruck aufdrängt, daß in

---

[18]) Loofs, Fr., Paulus von Samosata (= TuU 1924).

[19]) DG[4] I., S. 722 ff.; Die Reden Pauls von Samosata an Sabinus (Zenobia?) und seine Christologie (= Sitzungsberichte der preuß. Akad. d. Wissensch. 1924, S. 130 ff.).

dieser Differenz, bei aller hier wie dort außer Frage stehenden Forschungsakribie, sich einigermaßen der theologische Unterschied widerspiegelt, welcher zwischen den beiden großen Gelehrten obwaltet, deren jeder mit spürbarer innerer Anteilnahme und lebhaftem systematischen Interesse sich um die Erfassung seines Helden bemüht? Wie dem sei, Paul von Samosata ist ein dynamistischer Monarchianer, weil für ihn das Göttliche in Jesus wirklich die Bedeutung einer unpersönlichen göttlichen Kraft hat. Zwar verwendet er, hierin von der Linie der früheren Dynamisten abrückend, den Logosbegriff und braucht im Blick auf den Logos auch den Sohnestitel. Aber der Logos-Sohn oder die mit ihm identifizierte Weisheit oder das *πνεῦμα* erscheint nicht als besondere Hypostase (Epiph., haer. 65,1): *ἓν πρόσωπον ὁ θεὸς ἅμα τῷ λόγῳ* (ib. 65, 3). Man kann nicht umhin, den paulinianischen Logos ein Attribut Gottes zu nennen. In dem von der Jungfrau Maria geborenen Menschen wohnt der Logos oder die *σοφία* wie in einem Tempel. Einer ähnlichen Einwohnung sind bereits die Propheten gewürdigt worden; jedoch ist die Wirksamkeit des göttlichen Inspirationsprinzips im Herrn eine intensivere. Jesus soll doch einzigartig sein und auf das Prädikat *θεός* Anspruch haben („Athanas." c. Apollinar. 2, 3). Mit dem hl. Geist gesalbt, empfängt er den Namen Christus, leidet nach der Naturbeschaffenheit und tut Wunder kraft der Gnade. Er wird heilig und gerecht und bezwingt in Kampf und Mühsal die Sünde des Stammvaters. In solchem Kampf aber seine Tüchtigkeit bewährend, wird er mit Gott verbunden. Er wird mit ihm zusammengeschlossen auf Grund einer stetigen Bewegung zu ihm hin, indem er denselben Willen in der Richtung auf ihn und dieselbe Wirkenskraft durch die Fortschritte im Guten erlangt (Sabinusfragmente)[20]. Die Verbundenheit Jesu mit Gott oder die *συνάφεια* zwischen dem Menschen von unten und dem Logos von oben ist dennoch nicht eine *φυσική*, sondern das sittliche Verhältnis der Willensharmonie und Liebe. Was naturhaft erreicht wird, ermangelt ja in Wahrheit des Lobes; nur was durch das Verhalten der Liebe erreicht wird, ist lobenswert (ib.). Und nun ist es sicherlich ein

---

[20]) Loofs, Fr., a. a. O., S. 339; Harnack, Die Reden Pauls etc., S. 131.

plausibles Faktum, daß der von der antiochenischen Synode des Jahres 268 verurteilte Haeresiarch nicht erst seit gestern sich die ausgesprochene Sympathie vieler erworben hat. Man wird vielleicht davon Abstand nehmen, in ihm mit E. Brunner[21]) geradezu „den ersten Ritschlianer" zu entdecken. Aber man wird es verstehen, wenn Ritschl beim Bekanntwerden der Fragmente der Reden an Sabinus angesichts der „über den Platonismus und alle Metaphysik und Kosmologie sich erhebenden Christologie" in enthusiastische Freude gerät[22]), und wenn Harnack[23]) eben diese Fragmente als „die kostbarsten Stücke auf dem Gebiete der alten Dogmengeschichte" feiert, als „Stücke, die wir restlos nachzudenken und nachzuempfinden" vermöchten, oder wenn auch Loofs[24]) mit Genugtuung wahrnimmt, wie Paul in der Christologie bewußt sich bemüht, „die ‚physischen' Begriffe durch solche des wertvolleren ethisch-persönlichen Gebietes zu ersetzen". In der jeweils zum Ausdruck gebrachten Bewunderung und Anerkennung bezeugt sich der Eindruck von einer in der Tat bestehenden eigentümlichen theologischen Affinität. Nur: Perhorreszierung von „Metaphysik und Kosmologie" in der Christuslehre und Auszeichnung ethischer Kategorien bilden noch keinen Rechtsgrund dafür, allzu genügsam und sorglos an jenem Punkt zu sein, wo sich die unheimlich scharfe und keinerlei kompromißartige Ausflucht gestattende Frage nach der Wahrheit der κυριότης Christi und nach der Begründetheit der ihm zugesprochenen gottheitlichen Würde stellt, wo das pondus peccati zu bedenken ist, und wo es schlechthin um das ungeschmälerte Anliegen der Soteriologie geht. In der Konfrontation mit der ihm gegenüberstehenden Logoschristologie mag der Samosatener allerlei Günstiges für sich geltend machen können. Doch damit ist er nicht gerechtfertigt, und die Antwort auf die steil sich erhebenden Fragen wird doch auf dem Weg der ominösen Logoschristologie gegeben werden müssen.

Oder sollte die andere Gestalt des Monarchianismus der christologischen Weisheit letzter Schluß sein? Der Modalismus

---

21) Brunner, E., Der Mittler (1927), S. 245.

22) Harnack, a. a. O., S. 151.

23) Ibid.

24) Loofs, Fr., a. a. O., S. 293.

ist nicht weniger als der Dynamismus von dem energischen Willen getragen, Gottes Einheit und Einzigkeit ganz ernst zu nehmen; aber er verbindet mit dem Interesse am strengen Monotheismus das ebenso lebendige Interesse an der vollen Gottheit Jesu Christi. Er ist intransigent gegen alles Reden von einem *δεύτερος θεός* und gedenkt doch nicht irgend einer Richtung nachzustehen in dem geschlossenen, sonoren Bekenntnis zur wirklichen Gegenwart Gottes im Erlöser. Muß ihn das nicht empfehlen? Daß er einen bedeutsamen christologischen Versuch repräsentiert und, vom zentralen christlichen Anliegen her geurteilt, dem Dynamismus überlegen ist, leidet keinen Zweifel. Und wenn die bereits weit überschrittene Zeit es erlaubte, wäre einläßlicher von ihm zu handeln. Wir drängen zusammen. Was Tertullian, Hippolytus, Novatian und Epiphanius in ihren einschlägigen Schriften als Lehre der Noët, Praxeas und Sabellius skizzieren, das erweist sich doch in seinem Grundgehalt — von den verschiedenen Abwandlungen des Hauptgedankens sehen wir hier ab — als unhaltbar. Hören wir den Verfasser der Refutatio über Noët: „Er sagte, es gebe einen Vater und Gott des Universums; dieser Allschöpfer sei für die existierenden Wesen verborgen gewesen, wenn er wollte; er sei in Erscheinung getreten dann, wenn er wollte; er sei unsichtbar, wenn er nicht gesehen werde, und sichtbar, wenn er gesehen werde; ungezeugt, wenn er nicht gezeugt werde, gezeugt, wenn er aus der Jungfrau gezeugt werde; leidensunfähig und unsterblich, wenn er nicht leide und sterbe, wenn er sich Leiden unterziehe, leide und sterbe er. Diesen Vater halten sie zugleich für den Sohn, der zeitweise je nach den Umständen bald den einen, bald den andern Namen führe" (Hippol. ref. 10, 27). Christus ist also mit dem Vater schlechthin identisch, so daß sich das „pater passus est" ergibt oder der Patripassianismus unausweichlich wird. Christus ist eine Erscheinungsform des einen Gottes. Ja, Sabellius statuiert eine Sukzession der drei einander ablösenden modi, dergestalt, daß der eine Gott vorerst im *πρόσωπον* des Vaters als Schöpfer und Gesetzgeber wirkt, dann im *πρόσωπον* des Sohnes als Erlöser und endlich seit der Himmelfahrt im hl. Geist. Aber wenn der modalistische Monarchianismus und im besonderen der Sabellianismus — man erwäge auch, wie gerade der letztere konsequenterweise zur Vorstellung eines von seinen Erschei-

nungsformen zu unterscheidenden eigentlichen und nun also verborgen bleibenden göttlichen Wesens drängt — wenn der Modalismus so, wie er von den erwähnten Lehrern konzipiert und ausgestaltet wird, hinsichtlich der christologischen Frage das lösende Wort, soweit ein solches überhaupt in Betracht kommen kann, nicht darbietet, vielmehr in nur immer größere Verwirrung stürzt, liegt das nicht daran, daß er eine metaphysische Verzerrung des „religiösen Modalismus" früherer Tage ist [25]), d. h. daß er aus der Offenbarungsidentität Gottes und Christi eine nicht durchführbare Wesensidentität, also eben aus dem religiösen Urteil eine metaphysische Theorie macht [26])? Rechnen wir einmal mit der Größe eines alten „religiösen Modalismus". Doch dann wird es just nötig werden, ins Klare zu kommen über Sinn und Tragweite des Glaubens an die „Offenbarungsidentität". Gewiß, nicht das Anstreben einer metaphysischen Konstruktion wird dann die Überlegung, die eine theologische sein soll, zu bestimmen haben. Aber das Problem, das die Logoschristologie hervorgerufen hat, wird sich unerbittlich melden, und eine Denkbewegung wird vollzogen werden müssen, wie sie im Schritt der altkirchlichen Dogmatik vom Begriff der ökonomischen Trinität hin zu dem der immanenten Trinität ausgeführt wird.

Wir machen vorläufig Halt. Am Horizont tauchen die großen christologischen Kämpfe des 4. und 5. Jahrhunderts auf. Mit ihnen haben wir uns im nächsten Vortrag zu beschäftigen.

2. Von Nicaea bis Chalcedon.

Wenn es sich nunmehr darum handelt, die christologische Entwicklung zu verfolgen, die durch den Weg von Nicaea bis Chalcedon bezeichnet ist, so haben wir uns gleich ein- für allemal klar zu machen, daß es sich völlig verbietet, aus dem ungemein komplizierten Geschehen mehr herausheben zu wollen, als was gerade noch hinreicht, die entscheidende Linie sichtbar werden zu lassen. Man erwarte also lediglich eine Darstellung, die gegen den Vorwurf, sie schematisiere und werde der Verschlungenheit

---

[25]) Loofs, Fr., Dogmengeschichte ^{4}, S. 186.

[26]) Loofs, Fr., Theophilus v. Ant. etc. (= TuU 1930), S. 174.

und Bewegtheit der Vorgänge nicht gerecht, notgedrungen ungeschützt bleibt. Wir hoffen immerhin, das Wesentliche nicht zu verzeichnen; und im übrigen wird es unser Bestreben sein, in der Haltung wirklich Beteiligter der Bedeutung dieses Wesentlichen nach Möglichkeit inne zu werden.

Der im zweiten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts anhebende Kampf, in dessen Verlauf die grundlegend wichtigen Lehrbestimmungen bezüglich des Logos und der Trinität fixiert werden, knüpft sich an den Namen des Arius. Freilich ist die von dem alexandrinischen Presbyter vertretene und mit großer Rührigkeit propagierte Doktrin nicht als seine ureigenste Konzeption anzusprechen. Arius entstammt jener antiochenischen Theologenschule, die in Lucian ihren Gründer verehrt. Was für diese auf historisch-grammatische Exegese und aristotelische Dialektik gerichtete Schule und vorab für ihr Haupt charakteristisch ist, das kennzeichnet mehr oder weniger auch sein Denken und seine Intentionen. Insbesondere weiß er sich in seiner Christologie dem gefeierten Meister verpflichtet. Mit gutem Recht hat man Lucian den Arius ante Arium genannt. Gerade die der arianischen Christologie das Gepräge gebende seltsame Kombination dynamistisch-monarchianischer und origenistischer Elemente weist auf die Urheberschaft des antiochenischen Lehrers, der, wie schwer durchschaubar auch seine Beziehung zu Paul von Samosata ist, jedenfalls vorerst als ein noch außerhalb der Kirche Stehender den paulinianischen Adoptianismus anerkannt hat, um ihn dann allmählich — und mit der Kirche sich aussöhnend — durch die Verbindung mit Begriffen einer grell inferioristischen Logostheorie in ein — wie er meint: legitimes und verheißungsvolles — christologisches Zwittergebilde zu verwandeln. Es liegt also offenbar eine weitgehende Übereinstimmung mit dem schließlich noch im Glanz des Martyriums erstrahlenden Lucian vor, wenn Arius seinerseits die folgende Lehre vorträgt: Gott ist recht eigentlich Gott vermöge seiner Aseität, vermöge dessen, daß er — er allein — ἀγέννητος ist, ungezeugt, anfangslos, ewig. Was nicht er selber ist, hat als von ihm geschaffen, als durch seinen Willen aus dem Nichts ins Dasein gerufen zu gelten. Es gibt kein Hervorgehen aus ihm. Die Gottheit setzt niemals aus ihrem Wesen etwas heraus. Das wäre Aufhebung ihrer schlechthinigen Einfachheit und Geistig-

keit. Jede emanatistische Vorstellung, jeder Gedanke an eine *προβολή*, an ein *μέρος ὁμοούσιον* muß rundweg abgelehnt werden, und auch Redensarten wie „*λύχνος ἀπὸ λύχνου*“ sind zu vermeiden (ep. ad Alex.: Epiphan., haer. 69, 7). Die Disjunktion „Ungeworden—Geworden“ ist fundamental. Darum rückt der Sohn Gottes in die kreatürliche Sphäre: *ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ θεὸς ἄναρχός ἐστι* (ep. ad Euseb.: Epiphan., haer. 69, 6). Der Logos ist wie alles Geschaffene *ἐξ οὐκ ὄντων* entstanden, *καὶ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν* (Thal.: Athanas., c. Arian. I 5). Demgemäß ist zu sagen, daß Gott nicht immer Vater gewesen. Er wird Vater in dem Augenblick, da er den Sohn schafft (ib.). Gewiß, dieser Augenblick ist *πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων* (ep. ad Euseb.: Epiphan., haer. 69, 6); aber das ändert nichts am Gezeugtsein und das heißt eben am Geschaffensein des Logos-Sohnes. Die Behauptung der Präexistenz steht nicht im Widerstreit zur Betonung des *κτίσμα*-Charakters; sie involviert bloß den Vorrang, die Einzigartigkeit des Logos gegenüber aller andern Kreatur: er ist das *κτίσμα τέλειον*. Man bedenke übrigens, daß er „Wort“ oder „Weisheit“ übertragenerweise heißt; der eigentliche *λόγος* und die eigentliche *σοφία* sind Gott immanent, sie gehören ganz zu seinem unteilbaren Wesen, sie leben ewig in ihm als unpersönliche *δυνάμεις* und werden nie zu besondern, selbständigen Hypostasen. Eines ist somit das wirkliche „Wort“ und ein Anderes, mit dem erstern keineswegs Identisches, ist das „Wort“, welches diesen Namen erhält, weil es in dem eigentlichen Logos oder der eigentlichen Sophia entstanden ist, am *ἴδιος λόγος* und an der *ἰδία σοφία* Teil bekommen hat (Thal.: Athanas., c. Arian. I 5). Was Wunder, wenn ein Prädikat wie das der Homousie des Sohnes mit dem Vater dahinfällt! Die Parole muß jetzt lauten: *ὁ λόγος ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας* (Thal.: Athanas., c. Arian. I 6). Anerkennung der Homousie würde sofort den Ditheismus heraufbeschwören; es geht aber um die Wahrung des ungebrochenen, strengen Monotheismus. Daher die unendliche Distanz zwischen dem Vater einerseits und dem Sohn und dem Geist anderseits. Nicht als sollte der Gedanke der Trinität verloren gehen. Eine Trias von drei Hypostasen kommt durchaus in Betracht. Indessen die einzelnen Hypostasen sind nicht gleicher Ehre, eine deutliche Abstufung findet statt: *ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ*

ὑποστάσεις αὐτῶν· μία τῆς μιᾶς ἐνδοξοτέρα δόξαις ἐπ' ἄπειρον (Thal.: Athan., de syn. 15). Gleichwohl gebührt dem Sohn der Titel „*πλήρης θεός*" (ep. ad Euseb.: Epiphan., haer. 69, 6). Man darf doch nicht daran zweifeln, daß er zum Gott gemacht worden (Thal.: Athan., c. Arian. I 9), so gewiß das in Bezug auf ihn geltende *θεός*-Sein in seinem Teilhaben an der Gnade begründet erscheint, in der *μετοχὴ χάριτος* also, wie sie allerdings auch *οἱ ἄλλοι πάντες* erlangen können (ib. I 6). Er ist *θεός*, aber nicht *ἀληθινὸς θεός* (ib.). Und so ermangelt er einmal der ganzen und vollen Erkenntnis, über die er verfügen würde, wenn er Anspruch auf die Majestät des wahren Gottes hätte; tatsächlich ist er zu schwach, um den Vater recht und genau zu begreifen (ib.). Und weiterhin entbehrt er auch der Unveränderlichkeit, die ein nicht wegzudenkendes Attribut des *ἀγέννητος* bedeutet. Von Natur *τρεπτός*, mit freiem Willen ausgerüstet wie wir, gleichermaßen offen für die negativen wie für die positiven ethischen Möglichkeiten, erweist er sich als der Gottgefällige, sofern er faktisch sich für das Gute entscheidet und in der Einigung seines Willens mit dem göttlichen verharrt. Seine in sittlicher Selbstbestimmung fundierte Unveränderlichkeit aber hat Gott vorausgesehen und ihm im voraus die Herrlichkeit verliehen, die er sich als Mensch später durch seine Tugend verdient (ib. I 5. 35). Daß er jedoch überhaupt ins Sein getreten ist, das ergibt sich aus Gottes schöpferischer Absicht; durch ihn setzt Gott die Welt. Und wie er der Schöpfungsmittler ist, so der Erlöser. Er nimmt Fleisch an, d. h. er geht in ein *σῶμα ἄψυχον* ein. Damit wird er, der Logos, Subjekt der im Evangelium berichteten Entwicklung Jesu, und alle die Affekte und Gemütsbewegungen des Leidenden, Weinenden, Zagenden sind nicht einer Seele, die in Christus gar nicht existiert, zuzuschreiben, sondern dem Logos, der just durch sie aufs deutlichste bezeugt, daß er in all seiner Hoheit doch von ferne nicht an den unaussprechlichen einzigen Vater hinanreicht (Athanas., c. Arian. III 51 ff.; Alex.: Theodoret., h. e. I 4).

Es bedarf wahrlich keiner besondern Anstrengung und subtilen Untersuchung, um sich von der Untauglichkeit dieser lucianisch-arianischen Christologie mit ihren übel zusammengenähten Bruchstücken aus samosatenischem Monarchianismus und einem in der Richtung aufs grotesk Subordinatianische vereinseitigten

und vergröberten Origenismus zu vergewissern. Die Widersprüche sind so eklatant wie möglich, und die adoptianische Lehre, die sicherlich die Grundlage des Ganzen bildet, wird durch Übertragung der bei Paul den Menschen Jesus meinenden Aussagen auf den Logos ihrer immerhin eindrucksvollen Geschlossenheit und Eindeutigkeit beraubt und bös karikiert. Es soll ein reiner Monotheismus behauptet werden, und doch wird dem Polytheismus und dem Mythologisch-Monströsen Tür und Tor geöffnet. Der Logos soll Geschöpf sein, und doch wird er als der, dem Anbetung gebührt, ausgezeichnet. Christus kommt als der Verkünder der Wahrheit und Erlöser, und doch gebricht es ihm an der rechten Erkenntnis Gottes und an der Kraft und Vollmacht zum Werk der *σωτηρία*. Arius findet denn auch selbst bei denjenigen neuzeitlichen Dogmenhistorikern, die mit schärfster Kritik gegenüber den positiven nicaenischen Bestimmungen nicht zurückhalten, sehr wenig Gnade. Loofs [1]) redet von der „Jämmerlichkeit" seiner Christologie und unterscheidet sich damit nicht von Seeberg [2]), der in der arianischen Doktrin „die schlechteste Christologie, die vorstellbar ist", sieht. Schultz [3]) nennt sie „die innerlich haltloseste und dogmatisch wertloseste von allen in der Dogmengeschichte uns entgegentretenden", und Harnack [4]) fällt das Urteil: „An jedem einzelnen Punkt scheinbar Klarheit, aber Alles hohl und formalistisch, ja eine knabenhafte Begeisterung für das Spiel mit Hülsen und Schalen und eine kindische Selbstgefälligkeit beim Betriebe inhaltsloser Syllogismen". „. . . den Eindruck hat man schlechterdings nirgends, daß es Arius und seinen Freunden auf Gemeinschaft mit Gott in ihrer Theologie angekommen ist." Aber der Schüler Lucians braucht nicht zu besorgen, daß ihm in seiner eigenen Zeit ein erklecklicher Erfolg versagt bleiben möchte. Weit über Ägypten hinaus gewinnt er (im Orient) Resonanz, im Kirchenvolk und auch — ein gewisser Linksorigenismus verfließt unschwer ins Lucianisch-Arianische — in den Reihen der Episkopen. Widersteht ihm sein Bischof Alexander und belegt ihn eine alexandrinische Synode

---

1) Dogmengeschichte [4], S. 236.
2) Dogmengeschichte [2] II. S. 23.
3) Die Lehre von der Gottheit Christi, S. 65.
4) Dogmengeschichte [4] II. S. 222.

mit dem Bann, so betätigt sich umso eifriger der einflußreiche συλλουκιανιστής Eusebius von Nikomedien als sein Beschützer und Fürsprecher und bescheinigt ihm eine bithynische Kirchenversammlung seine Rechtgläubigkeit. Und Arius seinerseits verbreitet mit unverwüstlicher Zuversicht seine Ideen in Vers und Prosa, in Traktaten und Liedern. Ja, der liebenswürdig-unentwegte, außergewöhnlich agile und ordentlich eitle Fanatiker wird nachgerade sozusagen zu einem Begriff, für den oder wider den man sich zu entscheiden hat.

Der zu größter Gefahr sich auswachsende Streit soll auf dem ökumenischen Konzil von Nicaea, das im Mai 325 zusammentritt, beigelegt werden. Es ist bekannt, welch entscheidenden Anteil Konstantin d. Gr. an dieser Reichssynode hat. Auf ihn, dessen politische Intentionen ein Auseinanderbrechen der Ostkirche rundweg ausschließen und die Einheit des Glaubens fordern, geht ihre Einberufung zurück, und er ist es auch, der nicht nur in die Debatte eingreift, sondern im kritischen Moment das durchschlagende Wort spricht. Es ist ferner allgemein bekannt, wie sich die kämpfenden Gruppen konstituieren, und wie unter dem Druck des kaiserlichen Willens die innerlich der alexandrinisch-abendländischen Auffassung widerstrebende Majorität kapituliert. Vergegenwärtigt man sich diese bekannten Dinge, so wird man K. Barth [5]) darin völlig beistimmen, daß man menschlich moralisch mit seiner Sympathie nicht auf seiten der durch kaiserlichen Machtspruch zum Siege geführten orthodoxen Minorität und noch weniger auf seiten der angeblich um des Friedens willen nachgebenden eusebianischen Mittelpartei stehen könne, sondern eigentlich nur auf seiten des fatalen Arius und seiner wenigen Freunde, die sich lieber absetzen und exilieren lassen, als daß sie ihren Widerspruch aufgeben würden. Es wäre ein verkehrtes Unterfangen, höchst bedenkliche Vorgänge, wie sie uns nun einmal im Verlauf der Konzilsverhandlungen entgegentreten, irgendwie beschönigen oder wegdisputieren zu wollen. Dürfen die christologischen Formeln, welche die Minderheit durchsetzt, den Anspruch auf maßgebende Bedeutung erheben, so eignet ihnen solches Gewicht trotz der Fragwürdigkeit, die ihren Sieg belastet. Die Fragwürdigkeit ist ein unbe-

[5]) Die kirchliche Dogmatik I 1, S. 460.

zweifelbares Faktum. Über die Rechtmäßigkeit jenes Anspruchs haben wir erst noch zu reden. Doch wie lauten die nicaenischen Bestimmungen? Bis vor kurzem ist die Anschauung herrschend gewesen, daß, was spezifisch nicaenisch sei, sich auf Grund eines Vergleichs zwischen dem in Nicaea gutgeheißenen (Hahn, Symbole [3], § 142) und dem vom Führer der origenistischen Mittelpartei, Eusebius von Caesarea, vorgelegten Symbol (ib. § 123) ergebe, indem ja zufolge Eusebs Erklärung gegenüber seiner Gemeinde (z. B. bei Theodoret, h. e. I 12) das letztere dem erstern als Grundlage gedient hätte, das erstere also durch Modifikation und Erweiterung des Caesareense zustandegekommen wäre. Nun aber hat Lietzmann [6]), ohne übrigens Euseb geradezu Lügen strafen zu müssen, es wahrscheinlich gemacht, daß im Nicaenum nicht ein revidiertes Caesareense vorliegt, daß vielmehr das neue Bekenntnis auf einem (uns nicht erhaltenen) andern verwandten Symbol vom Jerusalemer Typus aufgebaut ist. Demnach darf man im Nicaenum weder ein geflissentliches Ersetzen des eusebianischen *λόγον τοῦ ϑεοῦ* durch *υἱὸν τοῦ ϑεοῦ* noch die ausdrückliche Streichung der als ungenügend erachteten Bezeichnungen *ζωὴν ἐκ ζωῆς, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον* finden. Das spezifisch Nicaenische erschöpft sich in den jenem alten Symbol eingefügten Formeln *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, ϑεὸν ἀληϑινὸν ἐκ ϑεοῦ ἀληϑινοῦ, γεννηϑέντα οὐ ποιηϑέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί* und der an den Schluß der Bekenntnisse gesetzten Verwerfung der arianischen Stichworte.

Wir lenken unsere Aufmerksamkeit auf das *ὁμοούσιος*. Es stellt zweifellos das centrum Nicaenum dar. Mit dieser Formel gedenkt der Kaiser den Streit zu bannen. Diese Formel soll offenbar die Kraft besitzen, alles Arianische vollends abzuriegeln. Aber was will sie denn genau besagen? Ein präziser Sinn ließe sich sofort aufzeigen, wenn, was ebenfalls noch unlängst fast so etwas wie eine opinio communis gewesen, daß nämlich das Nicaenum abendländischem Einfluß entstamme, zu erhärten wäre. Wie verhält es sich mit der Begründung dieser Anschauung? [7]) Es wird darauf hingewiesen, daß in dem dem Be-

[6]) Symbolstudien XIII (= ZntW 1925, S. 193 ff.).

[7]) Vgl. zum Folgenden Loofs DG S. 237 ff., Harnack DG II. S. 233 f., Seeberg DG II. S. 42 ff.

kenntnis angehängten Anathem unmißverständlich von einer ὑπόστασις oder οὐσία geredet werde. Damit sei eine Vorstellung eingeführt, die unmöglich von Alexander hergeleitet werden könne, der als Rechtsorigenist die τρεῖς ὑποστάσεις vertrete. Weiterhin werde der für einen Origenisten vertraute und unaufgebbare Gedanke von der ewigen Zeugung des Sohnes nicht ins Nicaenum aufgenommen. Das ὁμοούσιος bekomme hinwiederum in den Erklärungen des alexandrinischen Bischofs keine Stelle und werde auch von Athanasius nach dem Konzil noch längere Zeit nur mit größter Zurückhaltung verwendet, bezw. in den orationes contra Arianos bloß ein einziges mal vorgebracht (I 9), um dann bezeichnenderweise von der Jahrhundertmitte an, also nach des Alexandriners mehrjährigem Aufenthalt im Westen, an ihm einen viel entschiedeneren Befürworter zu gewinnen. Es sei somit ganz undenkbar, daß die auf dem Konzil anwesenden Alexandriner von sich aus auf die Kern-Formel des Symbols verfallen wären, zu schweigen davon, daß diese seit 268 für einen Orientalen mit dem Stigma kirchlicher Verurteilung behaftet gewesen; aber es spreche, sofern man noch erwäge, wie hinter dem das Wort als die entscheidende Losung ausgebenden Kaiser der ihn beratende Abendländer Hosius stehe, alles dafür, daß der Bischof von Corduba das ὁμοούσιος als das im Westen längst bekannte griechische Äquivalent für die tertullianisch-römische Formel „unius substantiae" aufgerichtet und so überhaupt das neue Bekenntnis nach Geist und Haltung wesentlich bestimmt habe. Und eben weil es sich um eine abendländische Inspiration handle, werde die Einzahl der Usie oder Hypostase urgiert und die mit der novatianischen Vorstellung von der Ewigkeit des Sohnes nicht konforme ewige Zeugung unerwähnt gelassen und dergestalt mit der Verdammung des Arianismus eine den Alexandrinern auf keinen Fall entsprechende Zurückdrängung des Origenes verbunden. Allein diese ganze Argumentation ist weniger stringent, als man auf den ersten Blick glaubt. Zunächst dürfte es mindestens fraglich sein, ob die im Anathematismus ausgesprochene Einzahl der ὑπόστασις oder οὐσία — es geht doch bei der Ablehnung des ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας εἶναι um die Verdammung einer der pointierten arianischen Formeln — wirklich auch den Sinn einer Spitze gegen das habe, was ein Alexander und seine

alexandrinischen Genossen mit ihrem τρεῖς ὑποστάσεις zu sagen gewohnt gewesen. Möglicherweise sind sie in der Situation des schon Jahre währenden Kampfes und, was gar nicht ausgeschlossen zu werden braucht, auf Grund ihrer Verhandlungen mit Hosius zur Überzeugung gelangt, daß es sich empfehle, von einer Hypostase des Vaters und des Sohnes zu reden, ohne um deswillen ihre bisherige Sprechweise als haeretisch zu brandmarken. Sodann aber wird man nicht Anlaß haben, das Schweigen über die ewige Zeugung durch die mit dem origenistischen Gedanken nicht harmonierende abendländische Theologie motiviert zu sehen. Die Frage der ewigen Zeugung steht in den durch die Auseinandersetzung mit dem Arianismus bestimmten Erörterungen nicht zur Debatte. Sie wird so wenig berührt wie das Problem des Verhältnisses von göttlicher Einheit und Zweiheit. Von da aus ist ihr Nichtvorhandensein im Symbol ganz natürlich und nicht in der Richtung eines „beredten" Schweigens zu interpretieren. Was endlich die Herkunft des ὁμοούσιος betrifft, so ist zwar einleuchtend, daß der spanische Bischof auf der Synode eine erhebliche Rolle spielt, ja daß er es tatsächlich Konstantin als das zentrale Stichwort an die Hand gibt, und daß Athanasius einigen Grund hat, ihm das Lob zu spenden: τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο (hist. Arian. 42). Allein das alles läßt Hosius noch nicht als den Mann erscheinen, der, sagen wir einmal: vom Kaiser als Schiedsrichter nach Alexandria abgeordnet, seinerseits in den Streit der Ostkirche den tertullianischen Gedanken von der Einheit der Substanz im griechischen Sprachgewand trägt und damit den Orientalen eine seit dem Konflikt der beiden Dionyse (ca. 260) im Westen unvergessene Formel produziert, die Alexander, obwohl sie ihm fremd ist, in Ermangelung eines bessern kurzen Schlagworts aufnimmt. Als ob der Bischof von Alexandria einer Darbietung des ὁμοούσιος erst bedürfte! Wohl braucht er es in seinen die arianische Angelegenheit behandelnden Schreiben nicht. Doch daraus ist lediglich zu schließen, daß er den Ausdruck, den die Sabellianer als das trinitätstheologische und christologische Wahrzeichen betrachten, tunlichst vermeiden möchte. Scharfe Abgrenzung gegen die Modalisten bedeutet ihm ja ein brennendes Anliegen. Anderseits aber hat ihn, wie man gewissen Äußerungen des Arius und seiner Freunde entnehmen muß, der aria-

nische Vorstoß von seinem ursprünglich mehr links gelegenen theologischen Ort in die Position des rechten origenistischen Flügels gedrängt. Und nun für ihn die Kampfstellung wider die neue Häresie mindestens so wichtig wird wie das Frontmachen gegenüber dem Sabellianismus, verwandelt sich ihm allmählich im Lichte der origenistischen Logoslehre das ehedem verpönte ὁμοούσιος in einen Begriff von positivem Klang und Gehalt, mag also immerhin die antisabellianische Haltung ihn zu größter Sprödigkeit in seinen Kundgebungen zwingen. Die neuere Forschung [8]) nimmt denn auch mit Fug an, daß Hosius das nachmals zum Schibboleth der Orthodoxie gewordene Wort in Alexandria nicht von sich aus präsentiert, sondern als einen bereits in Kurs gesetzten und gerade ihm gewissermaßen als Novum entgegentretenden Begriff vorfindet, und daß er seinerseits wohl allerdings darin das abendländische „unius substantiae" zu erkennen glaubt und darum die Formel rezipiert. Es wird sich so verhalten: man vereinbart in den Vorbesprechungen irgendwie das Geltendmachen der Homousie des Sohnes, und auf Grund solcher Einigung ist Hosius in der Lage, im gegebenen Augenblick der konziliaren Verhandlungen Konstantin die Formel, die im Mittelpunkt stehen müsse, zu übermitteln. Aber bei alledem handelt es sich von ferne nicht um eine präzise Festlegung ihres Sinnes. Hosius faßt sie von Tertullian her, die alexandrinischen Origenisten haben die ihnen gemäße Deutung, und während der synodalen Debatte fehlt es vollends an einer auch nur annäherungsweise einhelligen Interpretation. Dem Kaiser wird das nicht wenig willkommen sein. Je dehnbarer die Formel ist, umso geeigneter erscheint sie ihm, die verschiedenen Parteien und Richtungen zusammenzubringen: es mag jede das ὁμοούσιος nach ihrer Weise erklären; wenn nur der Streit aus der Welt geschafft und der Riß der Kirche geheilt wird! Der Kampf ist bekanntlich mit dem Nicaenum nicht aus der Welt geschafft. Er flackert wieder und nun erst recht auf und kommt reichlich ein halbes Jahrhundert lang nicht zur Ruhe. Was ist denn gemeint mit der Homousie? Riecht das Wort nicht nach

---

[8]) Vgl. Müller, K., Kirchengeschichte [2] I. S. 379; 386 f., Caspar, E., Geschichte des Papsttums I. S. 119; 583 f., Loofs, Das Nicaenum (= Festgabe f. Karl Müller 1922).

der sabellianischen Ketzerei? Und hinwiederum: stürzt es die Kirche nicht in die Unmöglichkeit tritheistisch-polytheistischer Lehre? Die Deutungen gehen wirr durcheinander. Und so wäre es denn begreiflich genug, wenn Athanasius faktisch nach dem Konzil eine geraume Zeit hindurch den Terminus beinahe vermeidet. Tut er nicht besser, die Sache, die es zu vertreten gilt, anders als durch das Wort, das so willkürlich verwendet wird, auszudrücken? Wie dem sei: das zunächst bei ihm konstatierbare auffällige Zurücktreten der Formel ist keinesfalls darin begründet, daß ihm diese als Lehngut aus dem Westen ursprünglich fremd und ungewohnt gewesen wäre. Dagegen freilich spricht nichts, daß seine spätere intensive Berührung mit der Westkirche für ihn mit Anlaß wird, das ihm in seinem Denken längst vertraute und geläufige Stichwort auch laut und ungescheut auszurufen.

Man wird also Barth [9]) auch darin beipflichten, daß Sinn und Absicht der Dekretierung des Homousios vorerst alles Andere als eindeutig ist, und daß die Kirche mühsam und auf großen Umwegen nachträglich verstehen lernen muß, was sie in Nicaea denn eigentlich gemeint und beschlossen hat. Ein derartiges Urteil distanziert sich von einer zweifelhaften, theologisch wie historisch nicht zu verantwortenden Apologetik, aber es distanziert sich auch gegenüber einer vor lauter Überlegenheit der immensen Schwierigkeit der Lage nicht Rechnung tragenden Kritik, und es ist von der wohlerwogenen Überzeugung bestimmt, daß man sich gerade angesichts der problematischen, ja verworrenen Konzilsvorgänge damit zu bescheiden habe, die Souveränität göttlicher Providenz unangetastet zu lassen. Wie aber die Kirche auf großen Umwegen und unter zahlreichen Rückschlägen verstehen lernen muß, was sie beschlossen hat, das kann hier nicht geschildert werden. Wir müßten von hin und her wogenden Kämpfen, von endlos wechselnden Siegen und Niederlagen, von Parteibildungen und -umbildungen, von kaiserlicher Politik und kirchlichen Disputationen, von Gewaltakten und Verbannungselend erzählen, kurzum von einer Geschichte voll von betäubendem Lärm und Getümmel und wiederum voll von angestrengter geistig-theologischer Arbeit, voll von Wankelmut und Abfall und

---

[9]) A. a. O. 460 f.

doch auch zeugend von Standhaftigkeit, Opfermut, zäher Glaubenskraft und rabiater Hingebung an die unverlierbare Sache. Nur auf zweierlei sei aufmerksam gemacht. Erstlich darauf, daß Athanasius in seiner nachnicaenischen Publizistik von Anfang an ohne Schwanken und Unsicherheit für diejenige Deutung des ὁμοούσιος einsteht, welche, dem abendländischen „unius substantiae" nahekommend, in hervorragender Weise geeignet ist, dem Arianismus in all seinen möglichen Abwandlungen scharf und wirksam zu begegnen. Der nach Alexanders Tod auf den alexandrinischen Stuhl erhobene mächtige und unbeugsame Kirchenmann, für Freund und Feind das anerkannte Haupt der Nicaener, ist mindestens insoweit in der alexandrinisch-origenistischen Tradition verwurzelt, daß alles, was Sabellianismus heißt oder gegen Modalistisches hin gravitiert, für ihn ausscheidet. Vater und Sohn sind Eins, aber nicht so, als ob das Eine zweimal genannt würde, so daß der Nämliche jetzt als Vater, dann wieder als sein Sohn in Betracht käme; δύο μέν εἰσιν, ὅτι ὁ πατὴρ πατήρ ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς υἱός ἐστι, καὶ ὁ υἱὸς υἱός ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς πατήρ ἐστι (c. Arian. III 4). Wenn der johanneische Christus spricht: „Wie der Vater Leben hat in sich selbst, so hat er auch dem Sohne verliehen, Leben zu haben in sich selbst", so zeigt er mit dem „der Vater hat dem Sohn verliehen" an, daß er nicht der Vater sei, daß er, weil er Sohn ist, vom Vater hat, was er ewig hat (III 36). Der Logos ist ja in Wahrheit, ganz wirklich und nicht nur dem Namen nach, Sohn, γέννημα (I 16; de decr. 3. 22. 23) und als γέννημα im Verhältnis zum Vater ἕτερον (III 4), so gewiß zwischen dem γεννήσας und dem γέννημα ein unaufhebbarer Unterschied besteht. Ist aber gegenüber der sabellianischen Homousie von Athanasius die Abgrenzung vorgenommen, so wird in immer neuen Anläufen und mehrfach sich wiederholenden Ausführungen der wahre Sinn des umstrittenen Begriffs expliziert. Der Sinn, der Gehalt der dogmatischen These! Wie wir bereits wissen, kann das Wort, der Terminus gänzlich verschwinden. Umso energischer wird das „μία ἡ φύσις", das „οὐδὲ ἄλλος θεὸς ὁ υἱός" (III 4), das „ἡ θεότης καὶ ἡ ἰδιότης τοῦ πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἐστι" (III 5) unterstrichen. Die Gottheit des Vaters ist die des Sohnes (I 61) und die Gottheit des Sohnes die des Vaters (III 36. 41). Ἕν εἰσιν αὐτὸς (sc. ὁ υἱός) καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι

καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως (III 4). Sie bilden nicht zwei Usien; eine unteilbare Substanz ist's, die beide „umschließt". Darum wird der Sohn im Hinblick auf den Vater ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν oder ὅμοιος κατὰ πάντα (passim) genannt. Er besitzt ganz das Wesen, welches der Vater ist, und indem er, der Sohn, wirkt, ist der Vater der Wirkende (III 11). Er verhält sich zum Vater wie der Glanz zum Licht: aus der Substanz des Lichtes geht der Glanz hervor, nicht eine zweite οὐσία neben dem Licht, sondern eine und dieselbe mit der des Lichtes, so, daß die Lichtsubstanz im Glanz sich offenbart (de decr. 23 f.; c. Arian. II 41 f.; III 4). In Anbetracht dessen kann man in dem ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν eine letzte Prägnanz noch vermissen. Soll strikte die ἑνότης τῆς φύσεως, die ἑνότης τῆς οὐσίας ausgedrückt werden, die Einheit, welche streng die Identität, die Selbigkeit des Wesens bedeutet, so verdient die Formel ταὐτότης besondere Wertschätzung. Sie ist Athanasius schon in den orationes durchaus geläufig. Gleich im ersten Buch heißt es vom Sohn, daß er habe ἐκ τοῦ πατρὸς τὴν ταὐτότητα (22), und weiterhin hören wir vom Einssein des Vaters und des Sohnes τῇ ταὐτότητι τῆς μιᾶς θεότητος (III 4), und kurz vor dieser Stelle wird erklärt, Jesus rede von seinem Sein im Vater und vom Sein des Vaters in ihm, ἵνα τὴν μὲν ταὐτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας δείξῃ (III 3). Im Brief über die nicaenischen Beschlüsse aber ist das dogmatisierte ὁμοούσιος über das schließlich auch den Eusebianern irgendwie noch zugängliche ὅμοιος gestellt und vermittelst des Begriffs der ταὐτότης erläutert, hat doch das Konzil mit Bedacht eben diese Formel gewählt, ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱὸν ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι σημαίνωσι (20). Die ἑνότης von Vater und Sohn ist demnach als Wesenseinheit verstanden. Zwar ist daran nicht im geringsten zu rütteln, daß der Vater nicht der Sohn und der Sohn nicht der Vater ist, daß der Vater die ἀρχή (ad Serap. I 28), der Sohn das γέννημα, daß der Vater in schlechthin geheimnisvoller, unbegreiflicher Weise (c. Arian. II 36) ewig den Sohn zeugt (I 14). Aber wenn von da aus freilich der Sabellianismus sich erledigt: die im Homousios zum Ausdruck gebrachte Wesenseinheit wird nicht angetastet; die zu bekennende göttliche Zweiheit ist Zweiheit in der Einheit. Man kann die Empfindung haben, daß bei Athanasius die Einheit das Klare und Feste, die Zweiheit (resp. Dreiheit) aber das Un-

klare, Rätselhafte sei. Fraglos besitzt er für die Personen der Trinität kein Wort; ὑπόστασις braucht er wie οὐσία nur singularisch und πρόσωπον ist ihm wohl schon als Terminus der Sabellianer suspekt. Und doch liegt in seinen Darlegungen, sofern es ihm um Abgrenzung gegen den Modalismus zu tun ist, wahrlich etwas anderes als ein ohnmächtig beteuerndes „sic volo" vor. Das Urgieren personaler Differenz kann nicht übersehen werden. Und lebte wirklich in seiner Lehre sabellianischer Geist, so wäre er nicht in der Lage, aus der um 360 aufkommenden homöusianischen Theologie trotz allem und allem etwas ihm Verwandtes herauszuspüren.

Damit berühren wir den zweiten Punkt, auf den wir aufmerksam machen wollen. Dem nach der Jahrhundertmitte unter Aëtius und Eunomius neuerdings rücksichtslos vorstoßenden Arianismus gegenüber gestaltet sich die Mittelpartei der Origenisten zu einer Richtung, die nun auch ihrerseits die Unveräußerlichkeit des ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν behauptet, in dieser Hinsicht also Athanasius sich merklich nähert, aber nach wie vor das nicaenische ὁμοούσιος als modalistisch verwirft und an seine Stelle die Formel ὁμοιούσιος setzt, in der die Selbigkeit der Substanz ebenso unmißverständlich enthalten wie die häretische Auslöschung der Hypostasen vermieden sei. Eben dieser durch Männer wie Georg von Laodicea und Basilius von Ancyra inaugurierten Richtung kommt der Schützer nicaenischer Gläubigkeit, ohne die Homousie preiszugeben, vielmehr ihre Anerkennung fordernd, aber doch auch von dem Bestreben geleitet, so weit immer möglich, nur auf die Sache und nicht auf die Terminologie zu dringen, entgegen. Und indem er so auf der Synode von Alexandria den Begriff der μία ὑπόστασις nicht als den einzig legitimen erachtet, sondern auch die Möglichkeit eines rechtmäßigen Sprechens von τρεῖς ὑποστάσεις einräumt, wird jene Neu-Orthodoxie begründet, in der sich das Bekenntnis zum Homousios mit der Betonung der drei göttlichen Hypostasen verknüpft. Aus dem Homöusianismus wächst das Jungnicaenertum hervor, d. h. der von den großen Kappadoziern, Basilius und den beiden Gregor, aber auch Amphilochius von Ikonium, ausgebildete Lehrbegriff, der schließlich den Orient erobert. Daß die Jungnicaener mit den Altnicaenern nicht einfach übereinstimmen, ist sicher. Schon der für sie in ihrer kappadozischen

Heimat gegebene und selbstverständliche Anschluß an die von Origenes, dem Meister der Theologie und Philosophie, herstammende wissenschaftliche Überlieferung muß ihnen einem Athanasius und erst recht den Abendländern gegenüber ein unmöglich zu verkennendes Spezifikum verleihen. Allerdings können sie sich nur mehr zu einem sehr temperierten Origenismus verstehen und setzen ihren ganzen Eifer daran, dem von ihnen hochgeschätzten Athanasius treue Gefolgschaft zu leisten. Es schwebt ihnen so etwas wie eine Synthese von Origenes und Athanasius vor. Das wirkt sich in ihren christologisch-trinitätstheologischen Bemühungen in der Weise aus, daß das bei dem großen Vorkämpfer des Altnicaenertums mehr im Hintergrund bleibende Problem der Unterschiedenheit der Personen voransteht und immer wieder mit Bedacht aufgegriffen wird. Wie in den Traktaten der Homöusianer ist auch in den Entwicklungen der Kappadozier das τρεῖς ὑποστάσεις stark akzentuiert. Die sabellianische Gefahr soll ja beständig visiert und vom Heiligtum des Glaubens abgewehrt werden. Rezeption des μία ὑπόστασις wäre ohne Zweifel bereits seine Auslieferung an den Modalismus. Hat man aber die Pluralität der Hypostasen zu bejahen, so ist anderseits mit aller Entschiedenheit die Einzahl der Usie zu urgieren. Die korrekte Formel — sie wird von den Kappadoziern nicht erstmalig geprägt, sondern vorgefunden; ihre Herkunft ist indessen für uns in Dunkel gehüllt — lautet: eine οὐσία in drei ὑποστάσεις. Die Selbständigkeit der letztern erwährt sich darin, daß eine jede ihre ἰδιότης oder ihr γνώρισμα oder ihren τρόπος ὑπάρξεως hat. So eignet dem Vater — und also ihm allein — nach Basilius die πατρότης, dem Sohn die υἱότης, dem Geist der ἁγιασμός. Doch Gregor von Nazianz genügen diese Ausdrücke, die sein Freund, mit einer gewissen Ängstlichkeit auf rein biblische Terminologie sich beschränkend, verwendet, nicht. Er charakterisiert die Personen als ἀγεννησία, γεννησία und ἐκπόρευσις und will damit aufzeigen, wie die Subsistenz der einzelnen Hypostase in der jeweiligen Ursprungsrelation begründet ist. Denn auf innergöttlichen Beziehungen beruht die Dreiheit, und man hat sie nicht nach differenten Wirkungen zu bestimmen, die je von Gott als dem Vater, dem Sohn und dem Geist ausgehen würden, ist doch mit der Einheit der Substanz gesagt, daß die eine ganze Gottheit, daß die Trinität als solche Trägerin

aller dieser Wirkungen, aller opera ad extra sei. Ist es aber mit dem Satz vom Subsistieren der drei Hypostasen nicht doch um die Realität der Substanzeinheit geschehen? Der Vorwurf tritheistischer Verzerrung des Gottesgedankens liegt den kappadozischen Theologen in den Ohren, und sie lassen es sich etwas kosten, ihm mit sieghafter Argumentation entgegentreten zu können. Freilich, wenn sie nun zwischen der Usie und den Hypostasen das Verhältnis des *κοινόν* zu den *ἴδια* statuieren und hinwiederum im Vater die Quelle der Gottheit erblicken, so bieten sich dem Gegner oder dem mit Mißtrauen Erfüllten neue Angriffsflächen dar: verflüchtigt sich nicht das eine mal die Substanzeinheit in das Abstraktum der Gattungseinheit, und droht nicht das andere mal wieder der Inferiorismus, der Stufen in die eine Gottheit einbaut? Und doch soll es nicht so gemeint sein. Um eine wirkliche Einheit soll es gehen, und gleicher Ehre, gleicher Würde, gleicher Herrlichkeit sollen der Sohn und der Geist mit dem Vater sein, und in diesem doppelten Sinn soll das *ὁμοούσιος* unverbrüchlich gelten. Und in der Tat, ist nicht das bekannte Wort des Nazianzeners: *οὐ φθάνω τὸ ἓν νοῆσαι καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπωμαι· οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν καὶ εἰς τὸ ἓν ἀναφέρομαι* (orat. 40, 41) ein vollgenügender Beweis dafür, daß es an der rechten Beachtung der von der Sache her geforderten Dialektik der trinitarischen Erkenntnis nicht gebricht? Gleichwohl läßt sich die Inkongruenz der jungnicaenischen Interpretation der Homousie hier und der athanasianischen und abendländischen Deutung dort nicht verwischen. Der seit 381 im Orient maßgebende Gedanke ist der der Wesensgleichheit, nicht prägnant der Wesenseinheit. Man braucht zwischen dem jungnicaenischen und dem altnicaenischen Begriff nicht eine Kluft aufzureißen, angesichts deren es unverständlich würde, daß Athanasius dem sich anmeldenden Neuen sich nicht verschließt. Aber ein Unterschied, ein nicht geringfügiger Unterschied, ist da, und wir meinen die athanasianische Wesenseinheit als die treffende Deutung auszeichnen und die kappadozische Wesensgleichheit als eine gegen den Tritheismus nicht hinlänglich gefeite Interpretation von einer bedauerlichen Fragwürdigkeit belastet sehen zu sollen.

Der vor Nicaea immer wieder in mannigfachen Graden und Schattierungen auftauchende und bei Lucian-Arius mit kaum

mehr zu überbietender Massivität und Plumpheit ausbrechende Subordinatianismus wird durch das altnicaenisch-athanasianische Homousios beseitigt. Die ganze ins Heidnisch-Mythologische hinüberschillernde Welt halbgöttlicher oder beinahe göttlicher oder ganz göttlicher, aber eben gerade so letztlich polytheistisch vorgestellter, Wesen wird endgültig zertrümmert. Auch das qualifizierte, mit allerlei Kautelen umgebene Reden vom δεύτερος θεός erweist sich jetzt als unzulässig. Die volle, ganze, nicht im geringsten geminderte Gottheit des Sohnes wird verkündet. Das Wort von der Gegenwart Gottes in dem unter uns erscheinenden Jesus Christus erhält eine Schärfe und Fülle, die unüberhörbar in die Entscheidung zwischen grenzenlosem Ärgernis und schlechthiniger Anbetung im seligen Gehorsam des Glaubens ruft. Man ermesse, was das alles heißt, und frage sich, ob es Sinn hat, dem Homousios ein relatives geschichtliches Recht zuzubilligen, um dann nur um so nachdrücklicher dabei zu beharren, daß wir nicht mehr im 4. Jahrhundert lebten, daß wir über dessen Verworrenheit und Fragestellungen längst hinausgewachsen seien und bloß um den Preis eines Verrats an der Wahrheit des Evangeliums dem Gedanken einer noch bestehenden Aktualität der nicaenischen Symbolsätze beipflichten könnten. Zweifellos partizipiert auch der athanasianisch-abendländisch verstandene Homousie-Begriff an der Problematik der Inadäquatheit, wie sie eben — man denke an die Reihe der mehr bildhaften Aussagen, die sich z. B. im sogen. Nicaeno-Constantinopolitanum findet — allen christologischen Bestimmungen eignet. Aber diese Problematik der Unangemessenheit ist ja etwas ganz anderes als die Fatalität der Unwahrheit: sie erinnert an die Grenze unseres Denkens und Sprechens, daran, daß wir, von wirklicher Einheit in realer Zweiheit und von realer Zweiheit in wirklicher Einheit redend, im Grunde nicht wissen, was wir sagen, vielmehr etwas uns schlechterdings Unanschauliches bezeichnen, indem wir lediglich entweder wirkliche Einheit oder aber reale Mehrheit kennen. Der Inadäquatheit des Homousie-Begriffs eingedenk sein, heißt nicht, daß man sich zu seiner Verwerfung genötigt sieht. In all seinem Ungenügen kann er gerade das sein, was unbedingt gesagt werden muß, soll nicht die Botschaft von der κυριότης Christi als ein leeres Wort tradiert oder wiederum in der Richtung eines gröbern oder feinern

Polytheismus mißdeutet werden. Es dürfte heute an der Zeit sein, diesen Sachverhalt mit neuer Energie und höchster Verantwortungsbereitschaft zu erwägen und den nun schon lange währenden und beinah sakrosankt gewordenen Bann einer erstaunlichen Sorglosigkeit endlich zu brechen. Man kann nachgerade auch in der Abwehrhaltung gegenüber „Repristination", „Orthodoxie", „Scholastik" und dergl. erstarren und sich versteinern. Es geht nicht um ein „Zurück" als solches, nicht um Flucht aus der drangvollen Wirklichkeit in ein dem Leben abgewandtes gemächliches Theologisieren, in ein Spiel „mit leeren Hülsen und Schalen"; es geht um die heute wie einst unvergleichliche Aufgabe der Erkenntnis Jesu Christi, es geht darum, daß uns nicht, wo wir vermeinen Besitzende zu sein, die Substanz des Christentums in den Händen zerrinnt. Bekommt von da aus das athanasianische Homousios für uns wieder Gewicht, so werden wir auch in der Lage sein, die christologisch-trinitätstheologische Arbeit der Kappadozier entsprechend zu würdigen. Sie vertritt mit ihrer Betonung der *τρεῖς ὑποστάσεις* auch ein Anliegen, das beachtet sein will. Und die hier entstehende Relationenlehre wird uns, nun wir wieder einmal auf die nicht erkünstelten, sondern sich ergebenden Fragen geworfen sind, auf keinen Fall nur den Eindruck überlebter Scholastik erwecken.

Wir vergessen, indem wir unsere Überzeugung von der Notwendigkeit neuen Ernstnehmens der berühmten nicaenischen Klausel bekunden, nicht, was uns als zentraler Einwand begegnet. Wir werden daran erinnert, daß doch hinter der Aufstellung des Homousios — wie dann hinter der Dogmatisierung der Zweinaturenlehre — ein Motiv wirksam sei, welches den Gehalt der Formel eindeutig im Sinne spezifisch griechischer Frömmigkeit oder also im Sinne der bei Athanasius klassisch ausgeprägten Theorie von der als Vergottung gedachten naturhaften Erlösung bestimme. Von allen Seiten tönt uns diese These entgegen. Durchaus nicht nur aus dem Ritschlschen Lager [10]), wo sie ja allerdings, wie die großen dogmenhistorischen

---

[10]) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung [2] I. S. 8 ff., Harnack DG II. S. 44 ff.; 157 ff., Loofs DG S. 229 ff., Kattenbusch, Konfessionskunde I. S. 296 ff., Herrmann, W., Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda (1875), Kaftan, Dogmatik [3 u. 4], S. 203 ff.; 390 ff. usw.

und systematischen Untersuchungen des Meisters und der Schüler dartun, recht eigentlich ihre Heimat hat. Auch Lüdemann [11]) lehrt nicht anders, und auch Hirsch [12]) urteilt in gleicher Weise. Der Satz wandert von Mund zu Mund, von Buch zu Buch. Mit stärkster Plerophorie wird er in Harnacks einst viel genannten Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums" als unbezweifelbares Resultat der Forschung eingehämmert [13]). Mancherlei einschränkende Bemerkungen und sorgfältigere Nuancierungen, die sich in der umfassenden Darstellung des Hauptwerkes finden, fallen hier weg. Man erhält ein Bild von der seit dem 3. Jahrhundert in der Kirche in den Vordergrund rückenden *σωτηρία*-Vorstellung, das in der Tat kaum etwas anderes als die erschreckende Ferne von der biblischen Heilsbotschaft spürbar werden läßt: die Sterblichkeit an sich gilt als das größte Übel und als die Ursache alles Übels, der Güter höchstes aber ist, ewig zu leben; so wird der antike egoistische Wunsch nach unsterblicher Dauer, wenn auch unter Umständen eine gewisse Brechung durch christlich-sittliche Elemente erfahrend, allenthalben mächtig, und die Erlösung ist ein pharmakologischer Prozeß, in dem es zum Einströmen der göttlichen Natur in die sterbliche und dadurch zu deren Umbildung kommt. Von da aus erklärt sich dann, warum Athanasius für die Wesenseinheit des Logos-Christus mit dem Vater so streitet, als handle es sich um Sein oder Nichtsein der christlichen Religion. Sein präziser Erlösungsbegriff, der Gedanke eines realen Eingriffs in die Konstitution der menschlichen Natur, stellt die peremptorische Forderung, daß der Erlöser selbst Gott sei, wie die andere, daß er wahrhaft Mensch werde. Die Lehren von der Trinität und der Gottmenschheit des Heilandes entsprechen demgemäß genau der eigentümlichen Fassung der *σωτηρία* als einer wesenhaften Vergottung durch Unsterblichkeit. In dieser Vorstellung wurzeln die beiden Grunddogmen; mit dieser Vorstellung stehen und fallen sie. Wie sollten sie also für uns nicht notwendig fallen? Können wir über ihren apokryphen Charakter hinwegsehen und darauf trotzen, daß wir es mit christlich legitimen Gebilden zu

---

[11]) Christl. Dogmatik II. S. 268 ff.; 459 ff.

[12]) Jesus Christus der Herr. 1926, S. 47 ff.

[13]) Harnack, Das Wesen des Christentums. 1908, S. 144 ff.

tun hätten? Wir müßten blind sein. Harnack gibt denn auch in seiner „Dogmengeschichte" zu bedenken[14]), daß man ohne Selbsttäuschung diese Formeln des griechischen Glaubens nicht festzuhalten imstande sei, wenn man ihre Prämissen verändere oder nicht mehr gelten lasse. Und eine solche Selbsttäuschung konstatiert wohl Kattenbusch[15]) in K. Barths „Kirchlicher Dogmatik", sofern darin allerdings das Trinitätsdogma nicht als Apocryphon behandelt, sondern als authentische Interpretation des neutestamentlichen Satzes von der göttlichen Offenbarung gewürdigt wird; er vermißt beim Dogmatiker ein Verstehen der einschlägigen Symbolbestimmungen aus ihrem Motiv, aus der in ihnen sich ausdrückenden Heilsidee, er betont die fundamentale Wichtigkeit der athanasianischen Schrift über die Menschwerdung des Logos und meint nicht zu sehen, „daß Barth sie kennt".

Es ist schon ein fast überwältigender „consensus patrum", der uns entgegentritt. Widersprechen wir dennoch, so möge man in unserer Haltung etwas anderes erblicken als die Keckheit eines leicht und spitz über die Lippen gehenden „si omnes patres sic, at ego non sic". Es kann sich für uns nicht darum handeln, zu bestreiten, daß die θεοποίησις-Lehre der griechischen Theologie von Schwierigkeiten gedrückt sei. Sie ist es. Und es kann auch nicht unsere Absicht sein, irgendwelche Zusammenhänge zwischen der nicaenischen Homousie und der Vergottungsvorstellung zu leugnen. Zusammenhänge liegen sicherlich vor. Aber was zunächst das letztere anlangt, so entpuppt sich die Auffassung, die den Gedanken der Konsubstantialität des Sohnes mit dem Vater exklusiv von einem bestimmten Erlösungsbegriff herleitet, doch einfach als eine unmögliche Konstruktion. Harnack kann selbst nicht umhin, in seinem „Lehrbuch" Kattenbusch darin zuzustimmen, „daß das Dogma nicht schlechtweg von e i n e m Motiv beherrscht gewesen" sei[16]). Freilich sieht man nicht recht, inwiefern dieser Satz in der Darlegung der fraglichen geschichtlichen Dinge nun wirklich Tragweite bekäme. Im „Wesen des Christentums" jedoch ist von einem allfällig neben dem soterio-

---

[14]) DG II. S. 59.

[15]) Zeitenwende auch in der Theologie (= Zweiter Teil von „Die deutsche ev. Theologie seit Schleiermacher"). 1934, S. 44.

[16]) DG II. S. 45, Anm. 2.

logischen Interesse noch maßgebend werdenden Gesichtspunkt auch nicht mit einer Silbe die Rede. Hier wird die restlose Erklärung des Dogma in der auf Grund der Vergottungsvorstellung sich erhebenden peremptorischen Forderung gesehen, und wir erhalten obendrein die Versicherung, daß die Kirche des 4. Jahrhunderts, sofern es ihr nicht um dieses schlechthin dringliche Postulat gegangen wäre, hinsichtlich der Frage nach der Natur des Logos-Christus bei mannigfaltigen Spekulationen sich würde beruhigt haben. Gegen solche Anschauung hat sich, was heute weithin vergessen sein dürfte, immerhin ein Loisy [17]) gewendet, dem schon für die Zeit seiner Zugehörigkeit zum römisch-katholischen Modernismus niemand die Bereitschaft zu „scharfer" und „unbefangener" historischer Sicht absprechen wird, kapriziert er sich doch in seiner Auseinandersetzung mit Harnacks Buch geradezu darauf, noch erheblich „kritischer" zu sein als der große protestantische Gelehrte selbst. „Die Dogmen der Trinität und der Menschwerdung hängen mit einem vom Hellenismus beeinflußten Erlösungsbegriff zusammen; aber der Begriff ist weder rein hellenisch, noch seine Beziehung zu den Dogmen so eng, daß diese absolut von ihm abhängig sind." Indessen, wir bedürfen des Zeugnisses Loisys nicht, und wir legen keinen Nachdruck darauf; es könnte übrigens ja sein, daß auch für ihn die Sache später einen anderen Aspekt gewonnen hat. Wir machen darauf aufmerksam, daß Athanasius in seiner antiarianischen Polemik eben dann aus grimmigem Zorn und schwerer Sorge heraus schreibt, wenn er das zerstörerische Werk der häretischen Gegner als fevelhafte Antastung der unaussprechlichen Würde und Majestät des einen und einzigen Gottes enthüllt. Arius und seine Anhänger sind ihm Feinde des Allerhöchsten. Sie lästern. Sie kämpfen wie die Giganten der Mythologie wider die Gottheit. Sie kennen keine Scheu weder vor der Stimme des Vaters, der spricht: „Dieser ist mein Sohn", noch vor dem Wort des Sohnes, der sagt: „Vor allen Hügeln zeugt er mich." In ihrem Wahnsinn lassen sie sich den Gedanken einfallen, daß Gott je ohne Logos und Sophia sei (c. Arian. II 32). Was wird jetzt aus dem dem christlichen Glauben unveräußer-

---

[17]) Evangelium und Kirche (autor. Übersetzung v. Joh. Grière-Becker). München 1904, S. 133 ff.

lichen Gottesbegriff? Ist der Logos nicht von Ewigkeit beim Vater, so ist die Dreiheit nicht ewig, sondern es war anfangs eine Einheit, und es entstand später durch Zusatz eine Dreiheit. Und hinwiederum: ist der Sohn nicht die eigene Geburt aus der Substanz des Vaters, sondern aus Nichtseiendem geworden, so bildet sich aus Nichtseiendem eine Dreiheit, und es war einmal, da nicht eine Dreiheit, sondern eine Einheit war; und einmal ist die Dreiheit mangelhaft, ein anderesmal vollständig: mangelhaft, bevor der Sohn geboren ist, vollständig, nachdem er geboren ist. Und von nun an wird auch das Geschaffene dem Schöpfer beigezählt, und was einst nicht war, wird mit dem, was immer war, zugleich als Gott betrachtet und verherrlicht. Also: ein allmähliches Entstehen der Dreiheit! Wer bürgt dafür, daß nicht noch ein weiterer Zuwachs erfolgt? Und wenn Zuwachs möglich ist, warum nicht auch Abnahme! So redet Arius vom ewigen Gott (ib. I 17 f.)! Die Vermessenheit gegen den Sohn führt zur Entehrung des Vaters, der einst ja des Vaterseins entbehrt haben soll, und den man damit der Vollkommenheit und Fülle seiner Substanz beraubt (I 20. 24 f.). Der christliche Gottesgedanke verliert seinen Gehalt; er wird von Grund aus vernichtet. Und bereits ist auch evident, wie die Arianer mitten drin im Polytheismus stecken und, so sehr sie sich dagegen sträuben, um deswillen vor den Heiden nichts voraus haben. Den Sohn machen sie zum *κτίσμα,* und auch der Geist stammt für sie aus dem Nichtseienden. Weil sie jedoch die Schrift auch für sich reklamieren wollen, nennen sie den Logos Gott, den Logos, den sie doch nicht der Substanz des Vaters eigen sein lassen. Was bleibt, als daß sie eine Mehrheit von Göttern bekommen? *ἀνάγκη γὰρ λέγειν αὐτοὺς δύο θεούς, ἕνα μὲν κτίστην τὸν δὲ ἕτερον κτιστόν, καὶ δύο κυρίοις λατρεύειν* (III 16; vgl. 15). Meinen sie sich etwa dadurch rechtfertigen zu können, daß sie den geschaffenen Logos-Sohn hoch über alle andere Kreatur erheben und mit einzigartiger Herrlichkeit ausstatten? Genügt es, ihm einen Vorrang vor den Engeln und Erzengeln zu vindizieren, ihm im Vergleich zu den vornehmsten übrigen Geschöpfen ein Mehr zuzubilligen? Als ob es sich hier um Komparation handeln dürfte! Als ob es um quantitative und nicht vielmehr um schlechthin qualitative Differenz ginge! Der Sohn ist ein ganz Anderer als selbst die Erzengel. Darum fallen sie vor ihm nie-

der. Nicht um in ihm schließlich Ihresgleichen anbetend zu verehren. Anbetung gebührt — die Engel wissen es — Gott allein. Auf den Sohn bezieht sich das „mein Herr und mein Gott". Er ist, wie David singt und die Schar der Propheten bezeugt, der Herr Zebaoth — „und sollten auch die Arianer darüber bersten" (II 23). Will man angesichts einer solchen Haltung des Athanasius, angesichts eines solchen Sicheinsetzens für die Reinhaltung des christlichen Monotheismus gegen alle und jede Vielgötterei, angesichts eines solchen steil und steif auf Wahrheit und Rechtmäßigkeit der Gottesverehrung gerichteten Denkens im Ernst behaupten, das Homousios wachse lediglich aus einer Erlösungsvorstellung, und zwar — das ist ja doch gemeint — aus einer von heidnischem Geist nur allzu sehr infizierten Erlösungsvorstellung heraus? Kommt man um den Eindruck herum, daß in solcher Haltung sich etwas Elementares, Primäres äußere? Ist es glaubwürdig, daß einem Athanasius die Gottesfrage als solche und die christologische Frage als solche auch in der für ihn bestehenden geschichtlichen Situation überhaupt nicht zum Thema geworden seien — man verzerre hier nicht, als dächten wir an den „Herrn Professor", der über dogmatische loci vorträgt! — und daß, wenn sie ihm so zum Thema geworden wären, er (bei aller selbstverständlichen Antipathie gegen die arianischen Verstiegenheiten) durchaus nicht ein brennendes Interesse an der Aufrichtung und Anerkennung des Homousios gehabt haben würde, vielmehr bei mannigfaltigen Spekulationen sich hätte beruhigen können? Das glaube, wer mag! Aber man mute uns nicht zu, in einer durch derartige Vorstellungen gekennzeichneten Darstellung den Triumph historischer Objektivität zu bewundern. Oder fechten wir gegen ein Phantom? Wehren wir uns gegen eine Karikatur, die lediglich einer blöden und unsinnigen Konsequenzmacherei auf unserer Seite zur Last fällt? Allein wie soll man die skizzierte Anschauung anders verstehen? Und warum denn die betonte Versicherung, daß es den griechischen Vätern von einst in ihrem Symbolum nicht um das gehe, warum es denen geht, die — sagen wir einmal in Erinnerung an Kattenbuschs Dictum: etwa in der Weise Barths am Dreieinigkeitsdogma samt seinem Homousios festhalten?

Nun soll aber, wie erwähnt, das Bestehen eines Zusammenhanges zwischen den Lehren von der Trinität und der Gott-

menschheit und dem Gedanken von Heil und Erlösung keineswegs bestritten werden. Nicht die einen Zusammenhang überhaupt hervorhebende Behauptung ist fragwürdig, sondern die das Dogma aus jener „peremptorischen Forderung" erklärende, die es zum Erzeugnis des „katholischen Erlösungsbegehrens"[18]) machende These. Was das Vorhandensein einer Beziehung betrifft, so macht es ja gerade die Größe und Tiefe der athanasianischen Konzeption aus, daß, wenn von der Natur des Logos-Sohnes, von Christi Person gehandelt wird, das nicht so geschieht, als wäre Christi Werk vergessen, sondern daß vielmehr in jedem Gedanken, der auf die im engern und eigentlichen Sinn so zu nennende christologische Frage zielt, sofort das Wissen um die von Christus kommende *σωτηρία* lebendig und gegenwärtig ist. Athanasius gemahnt auch in dieser Hinsicht besonders deutlich an Irenäus. Auch von ihm gilt, was wir bezüglich des letztern festgestellt haben: seine Christologie erleuchtet sich von seiner Soteriologie her, wie diese seine Soteriologie nur möglich ist im Zusammenhang mit seiner Christuslehre. Doch was heißt das? Das heißt: bei Athanasius wird Ereignis, was als schlechterdings erforderlich in der Christenheit immer wieder geltend gemacht worden. Es soll nämlich geschehen, daß man, den Blick auf die beneficia Christi richtend, die Würde des Gebers ermißt und hinwiederum, der göttlichen Hoheit Christi eingedenk, die Unerhörtheit des von ihm verliehenen Heils erkennt. So meint es schon der Verfasser der Clemens-Homilie, wenn er ermahnt, daß man über Christus denken müsse *ὡς περὶ ϑεοῦ*, und zu verstehen gibt, daß man, gering über ihn denkend, auch über die *σωτηρία* gering denke, und, nur von einer kleinen Hoffnung bewegt und nicht wissend, für welchen Ort man berufen sei, auch nicht erfasse, woher und von wem man berufen worden (cap. 1). Und so meint es Gregor von Nyssa, wenn er in der großen Katechese erklärt, daß wir aus den empfangenen Wohltaten die Erkenntnis des Wohltäters schöpften, indem wir eben *πρὸς τὰ γινόμενα βλέποντες* ihren Wirker erschlössen, und später hervorhebt, daß, wer den Geist und den Sohn für Kreaturen haltend, einem Geschöpf sich unterjoche, die Hoffnung des Heils nicht auf die Gottheit stelle und demgemäß bloß wähne, als

---

18) Lüdemann, a. a. O. 459.

Christ in eine bessere Lage versetzt zu sein (or. cat. 14 u. 39)[19]. Die wechselseitige Bezogenheit christologischer und soteriologischer Erkenntnis kommt in Betracht, kommt auch für einen Athanasius in Betracht. Von daher ergibt sich aber etwas ganz anderes als eine Begriffsbildung lediglich auf Grund eines sich mächtig regenden „Erlösungsbegehrens". Selbstverständlich will Athanasius von einem Christus nicht hören, der nicht wahrhaft zu retten vermag. Allein hinter solchem Verhalten steht eine andere peremptorische Forderung als die in jenem Begehren gegebene. Es ist die peremptorische Forderung, die aus einer Erkenntnis erwächst. Das apostolische Kerygma spricht vom wirklichen Retter. Ein Heros jedoch oder ein Halbgott oder irgend ein noch so erhabenes „göttliches" Wesen — sofern es nicht Gott selber ist — hat die Kraft und Vollmacht zum Werk der σωτηρία nicht. Wer dem Logos-Sohn das ὁμοούσιος τῷ πατρί abspricht, der depotenziert ihn so oder so zu einem Götzen und negiert unser Heil. Beides muß gesagt werden. Und wenn er das eine wie das andere in Abrede stellt, zeigt er nur um so deutlicher, daß er ebensowenig im Sinn der Schrift die Würde des κύριος kennt wie unser Verderben und Verlorensein und dessen einzig mögliche Überwindung, und daß er der Christuserkenntnis entbehrt, weil er der Erlösungserkenntnis ermangelt, und daß ihm die Erlösungserkenntnis fehlt, weil es ihm an der rechten Erkenntnis des Sohnes, an der Erkenntnis des dreieinigen Gottes gebricht.

Aber nun bleibt ja doch die Fatalität der θεοποίησις-Theorie?! Wir verweisen noch einmal auf unsere Ausführungen über Irenäus. Wir haben im Blick auf die auch bei dem gallischen Bischof wirksame Vergottungsvorstellung davor gewarnt, so zuversichtlich und hemmungslos die Kategorien des „Mechanischen", „Magischen", „Physischen" zu handhaben. Nicht minder als gegenüber Irenäus ist auch hinsichtlich des Athanasius Vorsicht geboten. Die Art, in der Harnack im „Wesen des Christentums" den Sachverhalt beschreibt, muß jedenfalls abgelehnt werden. Es trifft nicht zu, daß der antik-heidnische Wunsch, der sich vehement lediglich auf unsterbliche Dauer richtet, weil man die Sterblichkeit an sich als das schlechthinige Übel empfindet,

---

19) Vgl. Barth, a. a. O. 432.

die Bedeutung des Grundlegenden und Entscheidenden gewinnt. Es soll anerkannt werden, daß Kattenbusch[20]) einer Kurzschlüssigkeit, wie sie der Harnackschen Aussage eigen ist, sich nicht schuldig macht und, Athanasius auslegend, hervorhebt, daß für den Kirchenvater das Dasein ohne einen bestimmten Gehalt kein „Leben" ist, die Existenz, welche nicht erfüllt ist von dem, was „wie Gott" ist, nicht Leben zu heißen verdient. Tatsächlich läßt Athanasius nicht den mindesten Zweifel darüber bestehen, daß ein Dasein, welches der Erkenntnis Gottes entbehrt, unnütz heißen muß: *ἐλεήσας πάλιν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον, ἅτε δὴ ἀγαθὸς ὤν, οὐκ ἀφῆκεν τοὺς ἀνθρώπους ἐρήμους τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως, ἵνα μὴ ἀνόνητον ἔχωσιν καὶ τὸ εἶναι* (de inc. 11). Gott will von den Menschen, die er schafft, erkannt werden. Darum „teilt er ihnen sein eigenes Bild, unsern Herrn Jesus Christus, mit und gestaltet sie nach seinem Bild und Gleichnis, damit sie durch diese Gnade das Bild erkennen, ich meine das Wort des Vaters, und durch dasselbe die Erkenntnis des Vaters erlangen können, und indem sie den Schöpfer erkennen, ein glückliches und wahrhaft seliges Leben führen" (ib.). Und da der Erlöser erscheint, ist es der eine der beiden Liebesdienste, die er den in Wahn und Verkehrtheit Gefangenen erweist, daß er als Offenbarer auftritt und neu das wahre Gottesverständnis eröffnet (de inc. 16 ff.). Wie sollte nicht das Sein im Zustand der Vollendung seine Fülle und Herrlichkeit dadurch erhalten, daß es ein Leben der Anschauung Gottes ist! (Vgl. 7. Festbrief, ed. Larsow, S. 101). Der andere Dienst, den Christus dem menschlichen Geschlecht leistet, jener Dienst, dessen man bei der Beantwortung des „Cur deus homo?" in erster Linie zu gedenken hat, besteht allerdings in der Überwindung des Todes (de inc. 16. 10). Diese Formulierung will sicherlich wohl beachtet sein. Jedem Leser des athanasianischen Schrifttums wird auffallen, welch zentrale Rolle hier die Termini, die Sterben, Hinfälligkeit, Verwesung bedeuten, und hinwiederum die entgegengesetzten, die das Leben, die Unsterblichkeit, die Unvergänglichkeit bezeichnen, spielen, und wie sehr die Ausdrücke Sünde, Schuld, Vergebung, Versöhnung zurücktreten. Nicht als ob die letzteren überhaupt fehl-

---

20) Konfessionskunde I. S. 307. Übrigens redet auch Harnack selbst in seiner „Dogmengeschichte" (II. S. 162 f.) vorsichtiger.

ten! Sie tauchen hier und dort auf (z. B. de inc. 14; c. Arian. I 64; II 7. 67), und der Kirchenvater kann eindringlich von dem makellosen Opfer reden, das Christus als Hoherpriester für uns dem Vater darbringt (de inc. 8. 9; c. Arian. I 41; de decr. 14), und die Hingabe des Gekreuzigten als λύτρον τῆς τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίας verkünden (c. Arian. I 45; ad Adelph. 5). Doch die Präponderanz der Begriffe Tod und Leben und ihrer Äquivalente ist so deutlich wie nur möglich. Gleichwohl würde man die Anschauung des Athanasius nicht treu wiedergeben, wollte man außer acht lassen, daß die von ihm immer wieder in den Vordergrund gerückten Begriffe merkwürdig „geladen", unerhört „gefüllt" sind, wollte man also übersehen, daß in seiner Vorstellung des Todes der Gedanke der Sünde, der Schuld, der Trennung von Gott irgendwie eingeschlossen ist, und daß sein Lebensbegriff auch Vergebung und Versöhnung mitenthält. Der Tod — das Wort in seinem unmittelbaren Sinn genommen — bricht ja in die Welt herein, weil Adams Fall Ereignis geworden, weil die Sünde geschehen ist. Des Todes gedenken heißt darum unweigerlich, des Fluches inne werden, der den von Gott sich abkehrenden Menschen ereilt (vgl. de inc. 4), die Sünde vor Augen haben, um deren willen der Mensch vergehen muß. Im Todesgedanken ballt sich alles zusammen: der Ungehorsam, die Empörung wider Gott, die Hinwendung zum Nichtseienden, zum Bösen, die Geschiedenheit vom Schöpfer, das physische Sterben, das Versinken im Bodenlosen, die Auflösung und Verwesung. Und dementsprechend klingt aus dem Wort Leben der Jubel über alle Heilsgüter, über den ἱλασμός, die Erneuerung, die Auferstehung, die Unvergänglichkeit in der Gemeinschaft mit dem Herrn und Erlöser. Geht es somit nicht an, den beharrlich auf den Tod und die Aufhebung des Todes hinweisenden Athanasius, wie wenn ihm vom biblischen Gehalt der Begriffe θάνατος und ζωή unmöglich etwas gegenwärtig sein könnte, schlankweg bei naturalistischen Ansichten zu behaften, so ist es immerhin unerläßlich, auch dem Tatbestand Rechnung zu tragen, daß der Kirchenvater nun eben einmal in der Regel nicht von „Sünde" und „Vergebung" spricht. Es handelt sich da zweifellos um mehr als eine bloß terminologische Angelegenheit. Das Überwiegen der „physischen" Vorstellungen ist von der Sache her begründet. „Tod" und „Leben" sagen einem Athana-

sius mehr als „Sünde" und „Vergebung". Wohl impliziert der Tod auch Sünde und Schuld mit ihrer Finsternis; aber was die ganze Grauenhaftigkeit menschlichen Verlorenseins, die ganze Furchtbarkeit göttlichen Zornes und göttlichen Gerichts und endlich die ganze Schrecklichkeit der Macht des Gottwidrigen ausprägt und zum Bewußtsein bringt, das ist das Stehenmüssen unter dem Fluch und Verhängnis der *φθορά*. Nochmals: vom Gedanken des Todes ist nicht der Gedanke der Sünde verschlungen, aufgezehrt, vergessen gemacht. Man darf vielleicht sagen: nur wer den Gedanken des Todes denkt, nur wem der Tod wirklich vor Augen steht, der weiß, was Sünde heißt. Der *θάνατος* ist die entsetzliche Abnormität, er ist *ἐχθρός* (1. Kor. 15, 26). Und demnach manifestiert sich die Erlösung als die Überwindung der *φθορά*, als die *κατάργησις τοῦ θανάτου* (c. Arian. I 45), als der Sieg über den teuflischen Feind. Gewiß, die Vergebung, die Versöhnung gehört auch dazu. Aber wiederum möchte man sagen: wie ganz Gott vergeben hat, wie übergroß seine Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit geworden ist, das weiß eigentlich nur, wer den Triumph des Lebens im Glauben an den Auferstandenen erkennt. Auf alle Fälle: die *σωτηρία* realisiert sich erst damit, daß die *ζωή* den *θάνατος* vernichtet. Darum reicht die Reue der von Gott gewichenen Menschen nicht hin zur Rettung. Die *μετάνοια* hat zwar die Kraft, die Übertretung zu tilgen, die Sünde zu überwinden; aber gegenüber der Folge der Übertretung, gegenüber dem Tod, ist sie machtlos (de inc. 7). Bei aller sündentilgenden Reue bliebe der Mensch unter dem Fluch. „Wäre lediglich die Sünde und nicht auch die daraus folgende Vergänglichkeit vorhanden gewesen, so wäre die Reue am Platz gewesen" (ib.). Eine solche Äußerung des Athanasius tönt nun freilich äußerst befremdlich. Kann das pondus peccati schlimmer verkannt werden?! Aber möglicherweise hören wir aus dem Dictum mehr heraus, als Athanasius sagen und verantworten will. Der Zusammenhang, in dem es steht, entbehrt nicht einiger Dunkelheit. Nichtsdestoweniger entziehen wir uns dem Eindruck, daß sich da zum mindesten etwas Verdächtiges melde, nicht. Und doch merken wir anderseits, wie ja für Athanasius gerade in der Herrschaft der *φθορά* das erschütternde Zeugnis von der bösen Gestörtheit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch liegt. Das Unheil ist von solchen Dimensionen,

daß nur Er, durch den der Vater die Welt gesetzt hat, die Macht besitzt, es zu überwinden, alles wieder neu zu schaffen und das Vergängliche zur Unvergänglichkeit zurückzuführen, der Logos (ib.). Indem er ins Fleisch kommt, indem er einen dem unsrigen gleichartigen, sterblichen Leib annimmt und diesen durch die Teilnahme an ihm, dem Logos, zum Tod für alle fähig gewordenen Leib ins Sterben hineingibt, so daß in ihm alle sterben, ist der *νόμος τοῦ ϑανάτου* aufgehoben, sieht der Tod am *σῶμα* des Herrn seine *ἐξουσία* erfüllt, seine Macht erschöpft und aufgezehrt, hat er kein Recht mehr *κατὰ τῶν ὁμοίων ἀνϑρώπων*, wird er in diesen durch die Gnade der Auferstehung wie die Stoppel im Feuer vertilgt (de inc. 8. 9). Dem ersten Adam, von dessen Fall her der Fluch der *φϑορά* über das Geschlecht sich erstreckt, steht jetzt der zweite Mensch gegenüber, der, weil er vom Himmel stammt, durch den Tod nicht überwältigt worden, dessen Fleisch, weil es der Leib des Logos ist, nicht der Verwesung anheimgefallen, „und von nun an werden wir, da wir an seinem Leibe teilnehmen, in demselben gerettet" (c. Arian. II 61; I 44). „Nicht mehr sterben wir jetzt als solche, die verurteilt werden, sondern erwarten als solche, die auferweckt werden, die gemeinsame Auferstehung aller, welche zu seiner Zeit uns Gott verleihen wird" (de inc. 10). Und so darf denn als die Summe der Heilsbotschaft das Wort in die Welt gerufen werden, daß der Gott-Logos Mensch geworden, damit wir vergottet würden (ib. 54).

Das inkriminierte Motiv der *ϑεοποίησις* wird angeschlagen. Was will Athanasius mit dem Begriff zum Ausdruck bringen? Es ist selbstverständlich, daß wir dieser Frage nicht so, wie es angesichts ihrer Wichtigkeit und Kompliziertheit geschehen müßte, nachzugehen imstande sind. Eine umfassende Untersuchung, die Sinn und Bedeutung der Vergottungsvorstellung unter Beachtung all der verschlungenen Gedankenfäden sorgfältig und auf Grund mitgehenden Denkens darlegen würde, bleibt ein dringliches Erfordernis. Uns ist es hier bloß darum zu tun, gegen das landläufige undifferenzierte Urteil über „pharmakologischen Prozeß", magisch-naturhafte Verwandlung und dergl. Front zu machen. Wir wissen aus dem bisher Ausgeführten um die „Gefülltheit" der Begriffe Tod und Leben, wir wissen, daß sie mehr sagen als physisches Sterben und Nichtmehrsterben,

wir wissen, daß, wenn Termini wie *ἀφθαρσία* und *ἀθανασία* im Brennpunkt der Erörterungen erscheinen, ihr Gehalt an die biblische Erlösungsbotschaft anklingt. Auch die *θεοποίησις*-Vorstellung ermangelt der Beziehung zu zentralen neutestamentlichen Aussagen keineswegs. Athanasius liebt es, ebenso wie von *θεοποίησις* von *υἱοποίησις* zu reden. Daß wir „Götter" werden, heißt soviel als daß wir „Söhne" werden: *υἱοποίησεν ἡμᾶς τῷ πατρὶ καὶ ἐθεοποίησε τοὺς ἀνθρώπους γενόμενος αὐτὸς ἄνθρωπος* (c. Arian. I 38). Die Sohnschaft aber erlangen wir — wir sind ja nicht von Natur Söhne, sondern werden es per adoptionem — dadurch, daß wir den Geist des Sohnes, der da „Abba Vater" schreit, in unsere Herzen aufnehmen (II 59). Durch die Mitteilung des Pneuma, wie sie in der Taufe sich ereignet (I 34), werden wir begnadet, werden wir in das rechte Verhältnis zu Gott gebracht; *ἐν τῷ πνεύματι* wirkt Christus in uns sein Werk; der Geist, der Logos wohnt in uns, und so wird es zur wunderbaren Wahrheit: *υἱοὶ καὶ θεοὶ διὰ τὸν ἐν ἡμῖν λόγον* (III 25). Unsere Sohnschaft und unser „Gottsein" darf indessen nie und nimmer der Vorstellung eines Zusammenfließens mit der Sohnschaft des Logos-Christus und dem Gottsein Gottes rufen. Die Grenzlinie, die Kreatur und Gottheit voneinander scheidet, ist unverwischbar. Die Würde des Logos ist inkommensurabel, und Gott hat nicht seinesgleichen: *γινόμεθα καὶ ἡμεῖς υἱοί, οὐχ ὡς ἐκεῖνος φύσει καὶ ἀληθείᾳ, ἀλλὰ κατὰ χάριν τοῦ καλέσαντος, καὶ ἄνθρωποι τυγχάνοντες ἀπὸ γῆς θεοὶ χρηματίζομεν οὐχ ὡς ἀληθινὸς θεὸς ἢ ὁ τούτου λόγος, ἀλλ᾽ ὡς ἠθέλησεν ὁ τοῦτο χαρισάμενος θεός* (III 19). Besteht es zu Recht, daß wir als Getaufte Söhne und Götter geworden sind, so nicht um deswillen, weil unser menschliches Sein und Wesen durch irgend einen Zauber in göttliche Substanz umgewandelt worden wäre, sondern weil die Rettungstat Gottes in dem fleischgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus uns zugeeignet ist, weil wir, *μετέχοντες τοῦ πνεύματος* (ib.), also *θέσει καὶ χάριτι* (ib.) in der Gemeinschaft Gottes leben, die da ist eine Gemeinschaft zwischen dem Herrn und Vater und denen, welchen er Macht gegeben hat, Kinder Gottes zu werden. Aus dieser Gemeinschaft aber kann man herausfallen. Gott zwar hält seinerseits die Treue, und von ihm aus gesehen ist es wahr: wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Got-

tes (Röm. 8, 35; 11, 29). Doch *διά τινα κακίαν* mag es geschehen, daß der Mensch den Geist verliert (III 25). Die sich aber in die Sünde verstricken, dürfen nicht mehr als *θείας κοινωνοὶ φύσεως* (2. Petr. 1,4) gelten (I 16): *οὐκέτι ἐν τῷ θεῷ ἔστιν ἐκεῖνος ὁ πεσὼν διὰ τὸ ἀποστῆναι ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἐν τῷ θεῷ ἅγιον καὶ παράκλητον πνεῦμα, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ ἔσται ᾧ ὑπέταξεν ἑαυτὸν ἁμαρτάνων* (III 25). Verharren wir hingegen, wiedergeboren aus Wasser und Geist und so durch Christus lebendig gemacht (III 33), in der Gemeinschaft Gottes, sind wir im Sohn und Vater (III 25), wohnt das Pneuma, der Logos in uns (s. o.), dann ist uns der Weg ins Paradies geöffnet (II 66), dann sind wir Erben des ewigen Lebens (III 34), dann ist uns die *ἀθανασία* verbürgt und die Todesfurcht genommen (II 69). Der *θεοποίησις*-Gedanke bewegt sich in der Richtung auf den Unsterblichkeitsgedanken hin und wird schließlich mit ihm eins, und so erweist sich neuerdings, daß in der *ἀφθαρσία* alle Wirkungen und Güter des Heils letztlich beschlossen liegen. Und nun ist auch neuerdings darauf der Finger zu legen, daß offenbar bei Athanasius eine bestimmte Tendenz, sagen wir also: eine spezifisch „griechische" Tendenz, dazu treibt, trotz allem und allem Vergebung und Versöhnung in den Hintergrund treten zu lassen und merkwürdig zu beschatten. Gerade wenn man das Material, in dem es zur Verwendung der Vergottungsvorstellung kommt, einigermaßen überblickt, kann man sich diesem Eindruck nicht entziehen. Darum haben wir sofort zugestanden, daß die *θεοποίησις*-Theorie sicherlich von Schwierigkeiten gedrückt sei. So sehr die gängige Auffassung zurückgewiesen werden muß: daß sie überhaupt hat entstehen können, ist durch nicht unbedenkliche Elemente der athanasianischen Theorie bedingt. Mehr meinen wir nicht konzedieren zu sollen. Von Prämissen her, wie sie z. B. in der Ritschlschen Systematik gegeben sind, wird natürlich die ganze Lehre unter ein unzweideutiges Verdikt fallen. Aber das erledigt für uns die Sache nicht. Und was uns jetzt vornehmlich berührt: die wirklich nachweisbaren Schwierigkeiten berechtigen von ferne nicht dazu, das trinitarische und christologische Dogma auf die Seite zu schieben.

Mit dem eigentlichen christologischen Problem haben wir uns nunmehr zu befassen. Aber angesichts alles dessen, was jetzt noch zu erörtern wäre, haben wir wieder wie im ersten Vortrag An-

laß, über die Kürze der Zeit zu seufzen und mit Resignation festzustellen, daß nur mehr flüchtige, stichwortartige Andeutungen möglich sind.

Das eigentliche christologische Problem, welches zu Anfang der zweiten Jahrhunderthälfte, also mitten in der Zeit des die Kirche durchtobenden arianischen Kampfes, in besonderer Form und Weise akut zu werden beginnt — das Problem überhaupt ist selbstverständlich nicht neu — betrifft das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Jesus Christus. Neben die die Geister noch völlig in Atem haltende und aufs tiefste erregende Frage, ob der Satz von der wahren, ungeminderten Gottheit des Logos zu Recht bestehen solle, tritt, nicht weniger bewegend und aufwühlend, die andere, was es denn um das Menschsein des Erlösers sei, und wie man über die in ihm Ereignis gewordene Verbindung von Gottheit und Menschheit zu lehren habe. Und nun ist sogleich darauf zu achten, daß die wesentliche Geschichte dieses Problems durch den Gegensatz Arianismus — Antiarianismus nicht mehr bestimmt oder auch nur mitbestimmt erscheint. Was immer hinsichtlich des jetzt mit Wucht ins Blickfeld gerückten christologischen Themas an divergierenden Anschauungen auftaucht: die einander widerstreitenden Richtungen finden sich jedenfalls in der Überzeugung zusammen, daß die arianische Logostheorie grundsätzlich abgetan sei, und daß das Nicaenum mit seinem Homousios den unverrückbaren und indiskutabeln Ausgangspunkt aller weiteren Reflexion darstellen müsse. Tatsächlich wird gerade das Nicaenum die Voraussetzung der tiefer bohrenden Besinnung über Christi Person und der damit gegebenen Kontroversen und Konflikte, und wir haben nunmehr vor Augen, wie die von uns verfolgte Entwicklung von der Christusfrage zur Trinitätstheologie und von da erst recht wieder zur christologischen Gedankenbildung führt. Der Mann aber, von dem der entscheidende Anstoß rührt, ist Apollinaris von Laodicea. Man denke sich ihn als strammen Nicaener, unerbittlichen Gegner der Arianer, begeisterten Verehrer des Athanasius, und dann als einen bedeutenden theologischen Kopf, ausgerüstet mit umfassender Bildung, geschult an Aristoteles und verwurzelt in den gelehrten Traditionen jener Antiochener, die sich um exakte, durch grammatische und historische Studien fundierte Schriftauslegung bemühen. Freilich

soll er, was die Christologie anlangt, eben dieser Antiochener ausgezeichneter Feind und Antipode werden. Die Antiochener nämlich — das steht ihm unerschütterlich fest — zerreißen den einen Christus; sie bejahen eine Trennungschristologie. Solche Trennungschristologie jedoch ist ein zu verabscheuendes Skandalon. Mit der ganzen Glut seiner Frömmigkeit und mit der ganzen Kraft seines Denkens setzt sich Apollinaris für die Einheit der Erlöserperson und -gestalt ein. Daß der Logos Fleisch geworden, ist als das anbetungswürdige Mysterium wirklich erkannt und anerkannt erst dann, wenn der auf Christus gerichtete Gedanke der Versuchung, an einer so oder so gefaßten Zweiheit haften zu bleiben, widersteht und in dem Begriff der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (ad Jov. 1. Vgl. Hahn, Symbole[3] § 195) zur Ruhe kommt. Die Wahrheit der Ensarkose steht gewiß außer allem Zweifel. Aber eines ist es, dementsprechend sich der Formeln *θεὸς σαρκωθείς, θεὸς ἔνσαρκος, θεὸς σαρκοφόρος* zu bedienen, und ein gänzlich anderes, in Christus den *ἄνθρωπος θεῷ συναφθείς* sehen zu wollen. Geht es im Ernst um das letztere, d. h. statuiert man, die paulinianisch-photinianische Häresie des *ἄνθρωπος ἔνθεος* (Lietzmann fragm. 14 u. 15) hinter sich lassend, mit derselben Dringlichkeit den *θεός* wie den *ἄνθρωπος*, so scheitert man an der Unmöglichkeit, zwei selbständige und in sich vollendete Naturen anders denn nur durch leere Behauptung zu wesenhafter Einheit zu bringen, und belädt sich überdies mit der Schuld, den Herrn zu lästern und seine Erlösungstat als illusorisch erscheinen zu lassen. Es ist ein axiomatisch-grundlegender Satz, daß *δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται* („Athanas." c. Apoll. 1, 2). Im Lichte dieses Satzes muß sich der Widersinn der antiochenischen Christologie sofort verraten: *εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη ὁ θεὸς τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός* (fr. 81). Man erhält zwei Gottessöhne, einen natürlichen und einen adoptierten, einen anzubetenden und einen nicht anzubetenden (fr. 9; vgl. Hahn § 195); Christus bricht in zwei Personen auseinander oder wird zu einem an die bekannten Zwitterwesen der Fabelwelt erinnernden Ungeheuer. Eine unvollziehbare Vorstellung, ein Ungedanke! Aber empörender noch für den Glauben als für die Vernunft. Denn ist für Christus ein ganzes, vollständiges menschliches Sein und Wesen konstitutiv, so entfällt insofern die Möglichkeit, ihn als *ἄτρεπ-*

τος νοῦς zu bezeichnen; er partizipiert wie jeder andere an der der menschlichen Natur unveräußerlichen Wandelbarkeit und Sünde und wird — er, der Erlöser — wie irgend einer in der von Adam her sich erstreckenden Reihe vom Tod überwunden (fr. 76. 95; anaceph. 9. 20). Darf indessen um keinen Preis daran gerüttelt werden, daß Christus ἄτρεπτος νοῦς ist, so verbietet es sich absolut, an eine Verbindung des ins Fleisch kommenden Logos mit einem menschlichen Nus zu denken. In Wahrheit tritt der Logos als Prinzip des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung an die Stelle dieses Nus; er nimmt eine bloße σάρξ, ein σῶμα ἄψυχον an, oder aber — so nach der modifizierten Lehre — einen Leib samt der ψυχὴ σαρκική. Apollinaris trifft also mit dem verhaßten Arianismus in dem einen Punkt der Leugnung einer menschlich-vernünftigen Seele in Christus zusammen. Ob er direkt von den Arianern gelernt hat[21]) oder vielmehr ebenso wie sie durch eine ältere christologische Unterströmung bestimmt wird[22]), mag hier auf sich beruhen. Im übrigen bedarf es der Versicherung nicht, daß sein Interesse an der Negierung des menschlichen Nus mit demjenigen des Arius nur hinsichtlich des Drängens auf sozusagen konkret-anschauliche Einheit von Christi Person und Wesen übereinkommt, sonst aber ihm diametral entgegengesetzt ist. Die die Erlösung ermöglichende Einheit jedoch glaubt er darin gewährleistet, daß dem Göttlichen im Herrn ganz die Bedeutung des Bewegenden und dem Menschlichen ganz die Bedeutung des Bewegten eignet. Pneuma und Sarx verbinden sich als das schlechthin Leitende und als das schlechthin Sichleitenlassende. Damit fällt jedes bloße Nebeneinander oder gar Widereinander außer Betracht. Der Logosgeist durchwirkt, durchdringt, heiligt mit seinem Willen die Menschheit, an der er ein vollkommen fügsames, bewegliches, adäquates Organ besitzt (vgl. fr. 107. 108. 117). Das Göttliche und das Menschliche sind einander so innerlichst, so notwendig zugeordnet wie — der Gedankengang des Aristotelikers berechtigt dazu, es gerade herauszusagen — Form und

---

21) So Harnack, DG⁴ II 325.

22) So Weigl, Ed., Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (= Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 4), 1925, S. 6. Vgl. Holl, K., Amphilochius von Ikonium. 1904, S. 225, Anm.

Stoff. Eine ἕνωσις φυσική (fr. 148) liegt vor, und auf Grund dieser natürlichen, wesenhaften Vereinigung kommt Christo μία φύσις, μία θέλησις, μία ἐνέργεια (fr. 151) zu. Wie im Menschen Geist und Leib so völlig verbunden sind, daß die Realität seines einheitlichen Personseins nicht in Frage gestellt werden kann, so einen sich in Christus Pneuma und Sarx dergestalt, daß er wirklich als der eine Gottmensch, als ἓν πρόσωπον vor uns tritt. Der unheimliche und abstoßende Spuk der Antiochener ist gebannt; wir dürfen vor dem hehren Wunder knieen: ὦ καινὴ κτίσις καὶ μίξις θεσπεσία· θεὸς καὶ σὰρξ μίαν ἀπετέλεσαν φύσιν (fr. 10). Und jetzt wird ersichtlich, daß es unerlaubt ist, Geburt und Sterben des Herrn lediglich auf den Menschen beziehen zu wollen. Man soll in aller Strenge den Gedanken einer schlechthinigen communicatio idiomatum denken: τὰ μὲν σαρκὶ ἑπόμενα πάντα ἑνότητι σαρκὸς ἔσχει ὁ θεός, τὰ δὲ θεοῦ ἴδια τῇ πρὸς θεὸν ἑνώσει προσλαμβάνει ἡ σάρξ (fr. 153). Der Gottessohn ist vom Weibe geboren (fr. 49. 52); Gott selbst ist gekreuzigt und gestorben (fr. 95); und hinwiederum ist Christi Fleisch θεϊκὴ σάρξ (fr. 116), es soll angebetet werden (fr. 85), es hat die Kraft der Erlösung (fr. 116). Nicht als wäre die Gottheit an und für sich der Möglichkeit des Leidens ausgesetzt; leidensfähig ist die σάρξ, aber um der Henose willen hat die Gottheit am Leiden des Fleisches ganz und gar Teil, und gerade weil am Kreuz nicht ein bloßer Mensch stirbt, weil vielmehr αὐτὸς ὁ θεὸς ἀπέθανε (fr. 95), wird dieses Sterben heilskräftig, frißt dieser Tod unsern Tod. Apollinaris überbietet sich förmlich in dem leidenschaftlichen Bestreben, das Menschliche dermaßen ins Göttliche zu tauchen, daß es darin versinkt, davon verschlungen wird, und wiederum das Göttliche so im Menschlich-Leibhaften zur Anschauung zu bringen, daß er es direkt und unmittelbar zu greifen imstande sei. Aber aus solchem Bestreben heraus versteigt er sich zu immer seltsameren Thesen. Wohl möglich, daß die gegen ihn gerichtete patristische Polemik den einen und andern seiner Sätze überspitzt oder mißverstanden und Anschauungen seiner Schüler ihm selbst zur Last gelegt hat. Im einzelnen bleibt in dieser Hinsicht vorläufig allerlei noch dunkel. Allein es ist doch außerordentlich bezeichnend, daß Apollinaris auf den Begriff der μίξις oder κρᾶσις hindrängt und uns unter Umständen unversehens in die allernächste Nähe des perhorreszierten Arianis-

mus mit seinem Halbgott oder Mittelwesen führt: οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε θεός, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις (fr. 113). Trotz der stärksten Betonung des Homousios wird dem Logos-Sohn doch der Rang der μεσότης zwischen Gott und Menschen zugeteilt. Und wir erhalten auch merkwürdige Andeutungen darüber, daß der Logos von Ewigkeit her auf die assumptio carnis angelegt ist, daß er sozusagen als der himmlische Mensch von jeher νοῦς ἔνσαρκος gewesen und also im Geschehen der Inkarnation wird, was er in geheimnisvoller Weise ewig war.

Die apollinaristische Doktrin macht weithin Eindruck, ein enthusiastischer und agitationsfähiger Schülerkreis entsteht, eine Partei bildet sich und dehnt sich seit den Siebenzigerjahren im Orient immer mächtiger aus. Die Kirche des Westens wie des Ostens reagiert durch synodale Verwerfungsurteile und durch Kampfschriften hervorragender Lehrer. So sehen wir Ephräm, Epiphanius, Cyrill von Jerusalem und endlich die Kappadozier in die Arena steigen. Hat Gregor von Nazianz noch um 379 die apollinaristisch-antiochenische Kontroverse im Vergleich zum arianischen Streit als eine ζυγομαχία ἀδελφική (or. 22, 13) empfunden, so überzeugt er sich doch sehr bald darauf von dem höchst gefährlichen Charakter der durch Apollinaris ausgestreuten Haeresie (ep. 202 ad Nect.). Und gerade er hebt scharf hervor, was für viele als der zentrale Einwand gegenüber dem Laodizener ins Gewicht fällt, daß nämlich Christus unsere Erlösung nur wirkt, sofern er auch den freien νοῦς, dem die Sünde in erster Linie entstammt, angenommen hat. Dabei ist der kappadozische Theologe freilich nicht in der Lage, sich an die Seite der geschworenen Feinde des Apollinarismus zu stellen: machen sich die Apollinaristen in der Christologie einer Verkürzung schuldig, rauben sie Christus ein für den Gottmenschen konstitutives Moment, so vergehen sich die Antiochener mit ihrer bösen Verdoppelung. Wir stehen wieder bei dem Diodor und seiner Schule entgegengeschleuderten Vorwurf, daß Christus zerrissen werde, daß man in ihm zwei Söhne statuiere.

Was ist es um die antiochenische Christologie? Wir vergegenwärtigen sie uns in der ausgereiften Gestalt, die sich bei Theodor von Mopsuestia darbietet. Da zeigt sich, daß das unge-

schmälerte, ganze Menschsein Christi allerdings von vornherein das intensivste Interesse auf sich zieht, ein Interesse, welches im Zusammenprall mit der apollinaristischen Verkürzungstendenz nur noch gesteigert werden kann. Selbstverständlich gilt auch das Wort von der vollen Gottheit des Erlösers ohne Abstrich: man weiß, warum man den Arianismus verdammt; aber es darf das nicht drohen, daß durch die Bejahung der Gottheit die Bejahung der Menschheit unsicher und problematisch wird. Es handelt sich in der Tat um *δύο τέλεια*, die in Christus zur Einheit verbunden sind. Und zwar soll beides akzentuiert sein, die dauernde Unversehrtheit der Naturen und ihre Union. Diese Union ist aber nicht im Sinn einer eigentlichen *ἐνανθρώπησις* zu begreifen. Menschwerdung meint im Grund Verwandlung, und eben Verwandlung kommt nicht in Frage. Wenn der Evangelist vom Logos die Fleischwerdung aussagt, so redet er *κατὰ τὸ δοκεῖν*; er braucht eine ungenaue Ausdrucksweise und bezeugt eigentlich, daß das ewige Wort die Sarx angenommen habe (de incarn. IX: Migne gr. 66, 981). Die zutreffende Vorstellung der Union ergibt sich aus dem Begriff der *συνάφεια* oder der *ἐνοίκησις*. Gerade der letztere Terminus hat ein besonderes Recht auf Kanonizität: Einwohnung des Logos im Menschen — das ist der korrekte Gedanke, der immerhin noch durch Beifügung von Näherbestimmungen gegen Mißverständnisse abgehoben werden muß. Sowohl eine *ἐνοίκησις κατ᾽ οὐσίαν* wie eine *ἐνοίκησις κατ᾽ ἐνέργειαν* ist ausgeschlossen. Gottes Wesenheit und Wirken kennen keinerlei Grenzen; sie sind allgegenwärtig und gehen niemals in die Schranken eines Menschen ein (de incarn. VII; M. gr. 66, 972). Die Einwohnung geschieht *κατ᾽ εὐδοκίαν* (ib. 973). Gott verbindet sich mit dem Menschen Jesus gnadenhaft, nach seinem Wohlgefallen. Der Logos hat ja Freude an frommen Seelen; es gefällt ihm, Gerechte und Heilige, die nach ihm verlangen und nach ihm sich ausstrecken, deren Wille sich in der Richtung seines Geistes bewegt, zur Stätte seiner gnadenvollen Gegenwart zu machen. Indem er sich mit dem von Maria Geborenen vereinigt, wendet er seine Huld dem Sohn der Jungfrau zu, wie er sie andern Menschen, die uns nun als Gottesmänner und Propheten verehrungswürdig sind, geschenkt hat und schenkt. Und doch hat es mit seiner Einwohnung in Jesus von Nazareth wieder eine ganz besondere Bewandtnis. So gewiß

es bei dem κατ᾽ εὐδοκίαν bleibt, so gewiß will das Einzigartige dieser ἐνοίκησις beachtet sein: non secundum communem inhabitationem neque iuxta eam quae in multis intelligitur gratiam, sed iuxta quamdam excellentem (de incarn. XIII; M. gr. 66, 990). Schon der im Mutterschoß werdende Mensch ist ein Tempel, in dem der Logos wohnt; die Union von Göttlichem und Kreatürlichem vollzieht sich gleich im Augenblick der Empfängnis (de incarn. VII; M. gr. 66, 976). Die Verbindung übertrifft auch hinsichtlich ihrer Innigkeit und Gnadenfülle schlechthin alles, was jemals einem Adamskind als Gotteinigung verstattet wird (ib. 980), wie sie denn überhaupt das unaussprechliche Wunder und nicht auszudenkende Geheimnis darstellt (Hahn, Symb.[3], §§ 215. 216). Aber stets aufs neue ist zu bedenken, daß das reale Menschsein des Herrn keine Einbuße erleidet. Er wächst innerlich wie äußerlich; er entwickelt sich von Stufe zu Stufe; er wählt in freier Bestimmung und Entscheidung; er schreitet vorwärts auf der Bahn des Gehorsams und der sittlichen Bewährung; er kämpft den Kampf wider die Leidenschaften und Affekte und Versuchungen und gelangt so zu Sieg und Überwindung. Kraft des ihm einwohnenden Logos, der ihn unterstützt, ihm hilft, ihn anspornt, wird ihm zwar alles leichter, verläuft für ihn Entwicklung und Fortschritt viel rascher, ist seine Hingabe an das Gute je und je unerschütterlich und sein Streben nach Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen von Anfang an unaufhaltsam (de incarn. VII; M. gr. 66, 976 ff.). Allein er lebt doch, uns zum Heil, ein wirkliches Menschenleben; er steht da, wo wir stehen, und wird gerade so unser Retter. Unbeschadet der Tatsache, daß bereits beim allerersten Beginn seines Werdens die unbegreifliche Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen eintritt, ordnet Gott es doch so, daß diese Verbindung sich zu einer immer innigeren gestaltet und die menschliche Natur erst allmählich zur Vollendung geführt wird (c. Apoll.; M. gr. 66, 994). Zerfällt bei solcher Auffassung der eine Christus in zwei Subjekte? Besteht der Vorwurf der Apollinaristen zu Recht? Theodor weist ihn mit Entrüstung zurück. Auf Grund der geheimnisvollen und unauflöslichen συνάφεια zwischen dem Logos und dem Menschen Jesus erscheint da e i n Wesen, eine einzige Person. Es gilt ebensowohl die Einheit des πρόσωπον wie der Un-

terschied der Naturen (de incarn. XIII; M. gr. 66, 989 f.). Derartiges findet sich übrigens gleichnishaft im ehelichen Verhältnis: Mann und Weib sind nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch, und weiterhin in der Verbindung von Seele und Leib: zwei verschiedene Größen vereinigen sich, ohne ihre Wesenheit zu verlieren, zu einem Menschen (de incarn. VIII; M. gr. 66, 981. c. Apoll. IV; M. gr. 66, 997). Auf zwei Söhne käme man, sofern man übersehen wollte, daß einzig und allein der Logos der Substanz nach Gottes Sohn ist. Nun aber wird ein Sohn und Herr bekannt, und es wird betont, daß infolge der Vereinigung der Mensch an der Sohnschaft des Logos teilnimmt (de incarn. XII; M. gr. 66, 985. Symb.). Doch der Antiochener kann der immanenten Logik seiner Christologie nicht entrinnen. Mit einer ebenso anerkennenswerten wie erstaunlichen Deutlichkeit gesteht er, daß er die Lösung der ganzen Frage nach Einheit oder Zweiheit in einer doppelten Betrachtungsweise erblickt: wenn wir die Naturen auseinanderhalten, so reden wir einerseits von einer vollendeten Natur des Gott-Logos und von einer vollendeten Person — *οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν* — und anderseits von einer vollendeten Natur und Person des Menschen; wenn wir aber auf die *συνάφεια* achten, so reden wir von einem *πρόσωπον* (de incarn. VIII; M. gr. 66, 981). Es gibt also keine aprosopische Natur; auch die menschliche *ὑπόστασις* in Christus ist Person. Damit wird aber, wie sehr man sich dagegen auch verwahrt — und wir haben es vor Augen, daß Theodor von Mopsuestia sich leidenschaftlich dagegen sträubt —, die These von zwei Söhnen, einem Natursohn und einem Gnaden- oder Adoptivsohn, unausweichlich, und die Einheit reduziert sich auf eine moralische, auf eine Einheit der Gesinnung (*γνώμη*), der Ehre (*τιμή*) und der Anbetung (*προσκύνησις*). Dazu stimmt ferner auch, daß Maria *ἀνθρωποτόκος* heißen soll; und es ist bei Theodor eine wenig überzeugungskräftige Meinung, daß die Mutter Jesu doch auch auf das Prädikat *θεοτόκος*, freilich bloß in uneigentlichem Sinn, Anspruch habe. Hier zeigt sich lediglich eine haltlose und schwächliche Konzession an die kirchliche Terminologie. Glauben wird man hingegen dem Antiochener gern, wenn er mit Paul von Samosata, diesem angelus diaboli (Swete II 332), nichts zu schaffen haben will; aber wer könnte bei vollster Respektierung seiner ehrlichen Absicht verkennen,

daß trotz allem und allem der Geist des großen Adoptianers in seinem Werk umgeht!

Will man es bemängeln, daß die Kirche sich auch gegen die antiochenische Christologie wehrt und sie — Nestorius wird das Opfer des Ephesinums von 431 — mit ihrem Bannstrahl trifft? Konfrontiert man Theodor mit Apollinaris, so wird man den Antidoketismus des ersteren und seine Abweisung aller auf den Begriff der Naturenvermischung zustrebenden Vorstellungen zu würdigen wissen. Allein der Weg der Antiochener ist doch in sich unmöglich. Die wirkliche Einheit der Christusperson darf nicht verlorengehen. Ist sie nicht in der Weise der apollinaristischen Lehre zu retten, so muß sie anders gewährleistet werden; aber sie muß gewährleistet werden. Hier greift Cyrill von Alexandria ein. Sein Name hat freilich weithin in der dogmenhistorischen Literatur einen übeln Klang. Sein Charakter ist nicht eben dazu angetan, Sympathien zu wecken, und es lockt uns nicht im geringsten, ihn liebenswerter erscheinen zu lassen: wer würde sich nicht am persönlichen Bild eines Chrysostomus oder eines Theodoret ungleich mehr erfreuen! Doch auch in seiner Doktrin — und um deren Gehalt haben wir uns ja zu kümmern — soll von ferne nicht eine Leistung vorliegen, der ein besonderes Verdienst zuzuerkennen wäre, die etwas Hilfreiches, Vorwärtsführendes brächte. Man wertet sie ab als eine, natürlich höchst widerspruchsvolle, Kombination der heterogenen Elemente der antiochenischen und der apollinaristischen Christologie und erledigt sie als das aussichtslose Unterfangen des Alexandriners, den im Grund bejahten Monophysitismus durch ohnmächtige Gegenbeteuerungen nicht Wort haben zu wollen. Es wird aber zu prüfen sein, ob solche Beurteilung Stich hält[23]). Wenn Cyrill mit unverkennbarer Prägnanz und Zähigkeit die *δύο τέλεια* in Christus urgiert, so entspricht das einigermaßen alexandrinischer Anschauungstradition. Es steht nicht so, daß der ringsum sich erhebende Gegenstoß gegen den Laodizener allererst sein monophysitisches Konzept stören und auch ihm einen um jeden Preis wider den Apollinarismus zu führenden Kampf aufnötigen würde. Ihm ist es von der ihn tragenden Überlieferung her vertraut, gegenüber einer *κρᾶσις*-Tendenz, wie Apol-

---

[23]) Vgl. Weigl, Ed., a. a. O. 137—203.

linaris sie vertritt, zurückhaltend, ja spröde zu bleiben, so gewiß sein Sprachgebrauch zunächst gelegentlich das nicht zu bestätigen scheint und erst später eine gründliche Reinigung erfährt. Den Begriff der „zwei Naturen" findet er allerdings in seiner Kirche nicht vor; er führt ihn seinerseits ein, aber nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, erst seit der Union von 433, sondern schon geraume Zeit vorher. Auf jeden Fall bemerken wir in der Frühperiode seiner Theologie einen Ansatz, der geeignet ist, dem legitimen christologischen Anliegen der antiochenischen Schule Rechnung zu tragen, so daß es für ihn nicht unter dem Druck der ihn der Verkürzungschristologie bezichtigenden Vorwürfe einer überraschenden und doch innerlich unwahren Schwenkung bedarf. Gottheit und Menschheit konstituieren den einen Erlöser. Christus ist ὁμοούσιος τῇ μητρὶ ὡς τῷ πατρί (dial. c. Nest. M. gr. 76, 252). Keine Rede davon, daß der Logos die Stelle des menschlichen Nus einnähme. Das Menschsein ist vollständig. Eben die Realität einer ψυχὴ λογική verbürgt diese Vollständigkeit (z. B. in Joan. M. gr. 73, 1012). Und es ist unter dem soteriologischen Gesichtspunkt von ausschlaggebender Bedeutung, daß das Menschliche Ganzheit hat, ein τέλειον ist. Gemäß dem von Gregor von Nazianz aufgestellten Kanon bestimmt Cyrill: „Die ganze Menschennatur hat sich der Gott-Logos geeint, damit er den ganzen Menschen rette; denn was nicht angenommen worden, ist nicht geheilt" (in Joan. M. gr. 74, 89). Aber — und darauf legt der sonderlich gegen die Trennungschristologie oder die Zweisöhne-Lehre streitende Cyrill den stärksten Ton — Christus ist Einer. Nicht daß die eine Natur in die andere sich verwandelte, oder die beiden ein Mischungsverhältnis eingingen. Hiergegen eifert der Alexandriner kaum weniger als die Antiochener; die Stichwörter ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως sind ihm geläufig (ep. 45 M. gr. 77, 232). Die echte, wirkliche Einheit ist als ἕνωσις ἀληθής (c. Nest. II M. gr. 76, 60) eine ἕνωσις φυσική (explic. XII cap. M. gr. 76, 300) oder eine ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (c. Nest. I M. gr. 76, 17). Wird die antiochenische συνάφεια oder ἐνοίκησις anerkannt, so führt das mit eiserner Konsequenz zu den zwei πρόσωπα, deren Einheit nur mehr als die lose moralische, als die Übereinstimmung der Gesinnung möglich ist. Bekennen wir eine ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, so vermeiden wir es, das menschliche τέλειον zu verselbständigen. So wahr auch bleibt,

daß es ein τέλειον, erscheint doch der Logos als der Träger des e i n e n gottmenschlichen Wesens. In diesem Sinn besteht die Formel μία φύσις τοῦ ϑεοῦ λόγου σεσαρκωμένη zu Recht. Der Logos ist das eine Subjekt, das Menschliche völlig als sein Eigentum, als sein ἴδιον besitzend. Dieses Menschliche tritt nicht in der Selbständigkeit eigenen Subjektseins, als ein „Abgetrenntes", neben die Gottheit. Die gesamte Erörterung Cyrills bewegt sich in der Richtung auf den Begriff der Anhypostasie oder der Enhypostasie der menschlichen Natur. Grund genug für die moderne theologische Welt, unsern Mann in den Schandenwinkel eines halben Doketismus zu verweisen und seiner „Konstruktion" das Stigma ebensowohl des Widersinnigen wie des Unbiblischen aufzubrennen. Wir halten aber dafür, daß in dem cyrillischen Gedanken der hypostatischen Union eine gewichtige Erkenntnis beschlossen sei, und daß der Begriff der Anhypostasie eine außerordentlich lebendige Wahrheit zum Ausdruck bringe, die wohl zu überlegen, der ganz unbeirrt nachzugehen, für alle christologische Betrachtung sehr nützlich und heilsam werden müßte. Daß indessen der Christologie Cyrills auch problematische Züge nicht fehlen, soll ganz offen zugegeben werden. Diese problematischen Züge vermögen, was wir an Wertvollem hervorgehoben, nicht zu alterieren. Sie verraten aber — soviel ist der gängigen Auffassung zuzubilligen — eine gewisse, trotz allem vorhandene, wohl mehr stimmungsmäßige Affinität zu monophysitischer Art. Eutyches und Dioskur sind des Zeugen.

So besteht denn auch zwischen Cyrill und dem C h a l c e d o n e n s e, das den Abschluß der von uns darzustellenden Entwicklung bildet, sicherlich nicht eitel Harmonie. Anderseits aber ist es reichlich kühn, die Formel von 451 einfach als einen Sieg der antiochenischen Christologie zu buchen, dergestalt, daß Nestorius sie wirklich bedenkenlos hätte unterschreiben können. Ohne auf die mannigfaltigen aus der Geschichte des Konzils und aus der von ihm verhandelten Sache sich ergebenden Fragen einzutreten, vermerken wir bloß, daß die Synode, die berühmte dogmatische Epistel Leos I. mit ihren aus dem abendländisch-christologischen Gedankenkreis zu begreifenden Aufstellungen zugrunde legend, die e i n e Person in Christus behauptet und die zwei Naturen (ἐν δύο φύσεσιν), die unvermischt (ἀσυγχύτως) und unverwandelt (ἀτρέπτως), ungeschieden (ἀδιαιρέτως) und ungetrennt

(ἀχωρίστως) bestehen (Hahn, Symb. [3], § 146). Verworfen wird alles Sichbezaubernlassen vom magisch-trügerischen Glanz einer Christusvorstellung, in der das harte Paradoxon des „vere Deus vere homo", welches doch allein das selige Mysterium des „Immanuel" enthält und ausprägt, erweicht oder preisgegeben erscheint; und verurteilt wird alles Verlangen nach der Unmöglichkeit eines Doppelchristus, der letztlich doch immer geheimnislos zu werden und den zersetzenden Tendenzen des Moralismus zu verfallen droht. Harnack spricht im Blick auf die den Kern des Symbols ausmachenden Adverbien geringschätzig von den „kahlen, negativen vier Bestimmungen" [24]). Behält man die Problemsituation und die kirchliche Lage und Wesen und Aufgabe dogmatisch-konziliarer Deklarationen im Auge, so wird man sich veranlaßt sehen, in diesen vier Bestimmungen ein Bollwerk anzuerkennen, dessen Festigkeit seinem Zweck gemäß ist.

Wir sind am Ende des Weges, dessen verschiedene Etappen wir nach ihrer Bedeutung zu erfassen versucht haben. Wir schließen nicht mit einem Dithyrambus und nicht mit schmetternden Fanfaren. Aber ein Wort ehrfürchtigen Dankes drängt sich auf die Lippen, ehrfürchtigen Dankes gegen die Kirche der Väter, die in unendlich viel Verworrenheit, Schwachheit, Sünde, doch auch in quälender Bedrängnis und bitterer Not — Dei providentia nicht umsonst nach der Christuserkenntnis gerungen hat, deren sie je und je bedurfte, und deren auch wir heute bedürfen. Wir erinnern uns an Ritschls Entzücken über die von Doellinger erzählte Anekdote und an die aus diesem Entzücken zu ersehende Beurteilung der altkirchlichen Christologie. Wie ältlich und vergangen, wie unzulänglich und fraglich muten uns eigentlich schon jetzt die christologischen Grundbegriffe Ritschls, Herrmanns, Loofs' — von andern zu schweigen — an! Wir merken, wenn einmal, in den entscheidungsvollen Tagen der Gegenwart, daß es so, wie diese würdigen Männer und großen Gelehrten gemeint, wirklich nicht geht. Wir haben so wenig wie sie übrig für ein Spielen mit leeren Hülsen und Schalen. Aber schwer und feierlich und Antwort fordernd steht die Christusfrage vor uns. Da werden die alten Formeln uns neu lebendig, als Hilfen, als Direktiven. Wir sollen und möchten Augen bekommen für die

[24]) a. a. O. 397.

Herrlichkeit der beneficia Christi. Und gerade darum meinen wir nicht gut zu tun und nicht dabei verharren zu können, es achselzuckend so oder so bei einem „sive genitum, sive factum" bewenden zu lassen. Nur weil es ja die majestätische und unerschütterliche Wahrheit ist, daß Er, Gott selbst, aus der Ewigkeit in unsere Tiefe niedersteigt, in unser armes Fleisch und Blut sich verkleidend, vere Deus vere homo, gilt's in der Vollmächtigkeit göttlicher Zusage und Gabe: pax vobis.

Die Christusverkündigung bei Luther.

Von
Ernst Wolf

Den aller welt kreis nye beschlos,
der ligt ynn Maria schos . . .

In seiner Einleitung zu seinem großen Kommentar über den Galaterbrief sagt Luther von sich: „In meinem Herzen regiert dieser eine Artikel, nämlich die Fides Christi, aus dem, durch den und zu dem Tag und Nacht alle meine theologischen Erwägungen her- und widerfließen, nec tamen comprehendisse me experior de tantae altitudinis, latitudinis, profunditatis sapientia, nisi infirmas et pauperes quasdam primitias et veluti fragmenta" [1]).

Dieser Satz läßt erkennen, daß das zur Erarbeitung vorgelegte Problem richtigerweise formuliert ist als „Die Christusverkündigung bei Luther", und daß man ebenso richtigerweise es nicht „Luthers Christologie" benennt, obschon von der Christologie bei Luther auch zu reden sein wird. Zum anderen macht jener Satz eine unüberhörbare Aussage über die zentrale Bedeutung des Artikels der fides Christi für Luthers theologisches Denken. Und drittens deutet er bereits an, was der eigentliche Inhalt der Christusverkündigung bei Luther ist, wodurch sie sich anderen Christusverkündigungen gegenüber unterscheidet.

Diese drei Feststellungen sind zunächst und z. T. im Zusammenhang mit einem Überblick über den Stand der Forschung [2]) im einzelnen zu verdeutlichen. Denn das uns vorgelegte Problem ist nicht nur in jüngster Zeit innerhalb der Lutherforschung wie-

---

[1]) WA. 40 I, 33, 7.

[2]) Vgl. den betr. Abschnitt in meinem Bericht „Über neuere Lutherliteratur und den Gang der Lutherforschung", Christentum u. Wissenschaft X, 1934, 259—268.

der stark in den Vordergrund gerückt worden; es ist zugleich auch dasjenige, an dem sich die Stellungnahme der neueren protestantischen Theologie zur theologischen Arbeit Luthers recht gut ablesen läßt, wenn man etwa die Linie verfolgt von der etwas leichtfertigen und anmaßlichen Monographie des Ritschlianers Constantin von Kügelgen — „Luthers Auffassung der Gottheit Christi", mit dem bezeichnenden Motto ecce homo — über K. Holl hin zu der durch ihn, durch seinen gemäßigten Ritschlianismus ausgelösten neuesten Beschäftigung mit dem Christusglauben Luthers; hin zu den jüngsten Versuchen, wirklich ernstzumachen mit der fides Christi bei Luther, statt sich aus den von Luther selbst so bezeichneten primitiae und fragmenta vorgeblich objektiv richtige Christologien Luthers zurechtzubauen, womöglich unter wiederum „historisch" zu ermittelnder Unterscheidung seiner zeitgebundenen „Ansicht" von seiner eigentlichen „Absicht".

I.

1. Wir setzen mit der dritten der an der eingangs zitierten Äußerung Luthers getroffenen Feststellungen ein: daß nämlich Luther hier andeute, was den Inhalt seiner Christusverkündigung ausmache, an dem sie sich von anderen unterscheide.

In De libertate christiana sagt Luther im Zusammenhang der Frage nach dem richtigen Lehren der libertas christiana, es sei „nicht zureichend, auch nicht einmal christlich", wenn man Christi Taten, Leben und Worte historico modo predige oder gewisse Handlungen, die zu kennen hinreiche zur Gestaltung eines Lebensideals [3]). Luther wendet sich hier wie öfters gegen die Christusverkündigung, die die „Besten" seiner Zeit treiben, gegen die im Zusammenhang mit der imitatio-Idee stehende Christuspredigt, die ein bestimmtes „Leben Jesu" für sich verselbständigt und als Lebensideal vorzeichnet, wie es z. B. im Sinne einer ernsthaften imitatio morum Christi in der einflußreichen, u. a. auch für Ignatius von Loyola noch wichtigen Vita Christi des Straßburger Karthäusers Ludolf von Sachsen († um 1377)

---

[3]) WA. 7, 58, 31; vgl. WA. 5, 638, 3 und WA. 10 I 1, 331, 9: zu glauben, „es sey allis war, was von Christo gesagt ist, . . . ist der Caynschen heyligen glawbe."

geschieht [4]; über dieses normative Ideal-Leben Jesu hinaus und zur Unterstützung der Anschaulichkeit in der Jesusmeditation findet auch viel legendarischer Stoff Aufnahme, der noch deutlicher sagt, daß hier eine Christuspredigt historico modo getrieben werde. Von dem normativen Leben Jesu der Imitatio-Frömmigkeit führt aber nicht nur eine Linie hin zu einer romanhaften Ausgestaltung des Leben Jesu im Sinne einer historisch-biographischen Beschreibung, sondern die vita Christi der imitatio-Devotion, der einflußreichen spätmittelalterlichen Christusverkündigung also, hat auch um ihres ideal-normativen Charakters willen eine innere und sachliche Verwandtschaft zu jenem Christusbild der spätmittelalterlichen Verkündigung, das Christus als den Richter zeichnet; das Mittelglied kann dabei der Christus legislator sein. Man weiß, wieviel dieses Christusbild dem jungen Luther zu schaffen machte — davon ist des näheren hier aber nicht zu reden. Wichtig ist dagegen, daß Luther selbst sich über jenen inneren Zusammenhang des Richterbildes mit dem exemplum imitabile im klaren ist; daß er selbst bereits die angedeutete Analyse der Leben Jesu-Predigt seiner Zeit vornimmt, und daß er dieser später als papistisch und schwärmerisch gekennzeichneten Christusverkündigung um das Zentrum der imitatio entgegensetzt eine auf die creatio nova ausgerichtete und von ihr Zeugnis ablegende Verkündigung. Den „kindischen und weibischen Träumereien" jener Predigt, die nur die menschlichen Affekte in Bewegung setzt ad condolendum Christo, ad indignandum Iudaeis, stellt er entgegen die rechte Christusverkündigung, die zum Glauben an Christus führen will, ut non tantum sit Christus, sed tibi et mihi sit Christus; damit „der Christus das in uns wirke, was von ihm gesagt wird und was er selbst genannt wird" [5]. D a s i s t d i e C h r i s t u s v e r k ü n d i g u n g, d i e C h r i s t u s a l s d e n C h r i s t u s v e r k ü n-

---

[4]) Vgl. H. B o e h m e r, Loyola und die deutsche Mystik, Ber. Sächs. Akad. phil. hist. Kl. 73, 1921.

[5]) WA. 7, 58, 38. Vgl. dazu die Bemerkung (1527) zu Titus 2, 14 in WA. 25, 54, 14: Hactenus enim in scholis docuimus Christum esse exemplum et legislatorem, de hac parte, quomodo pro nobis datus sit, nihil omnino docuerunt, quae tamen est principalissima pars et summa in Christo docendo et cognoscendo, quae nisi docentur, perit fides, quia iustitia non habet locum in docendo primo.

digt, indem sie die fides Christi verkündigt. Creatio nova und fides Christi besagen als ordnende und lebendige Mitte dieser Verkündigung dasselbe. Denn hinter jener durch die imitatio bestimmten Verkündigung steht, wie Luther weiterhin deutlich erkennt, eine heimliche Ausschaltung Christi für die iustificatio impii. In der Vorlesung über den Römerbrief wird das folgendermaßen entwickelt [6]): Deo iustificandos esse credimus, sed ipsi nos hoc impetrabimus, orantes eum et dolentes et confitentes; Christum autem nolumus, potest (sc. Deus) nobis sine Christo iustitiam suam dare. Darauf hat Luther mit Röm. 3, 22 (per fidem Hiesu Christi!) zu antworten: Non vult (sc. Deus) neque potest. Quia Christus quoque Deus est. Non dabitur (sc. iustitia) nisi per fidem Jhesu Christi. Sic statutum est, sic placet Deo et non mutabitur. Und daraus folgt dann das Urteil über den sittlich religiösen Wert der — im Bereich des Religiösen gewiß recht hoch stehenden — Imitatio-Frömmigkeit und damit auch das Urteil über die ihr zugeordnete Christusverkündigung: sie ist nicht nur Kinderei, sondern superbia! Denn nichts als Anmaßung und Überheblichkeit ist es, non per Christum velle iustificari. Zugleich wird in diesem Zusammenhang auch der besondere theologische Grund für die einzigartige und ausschließliche Stellung der fides Christi angedeutet: Quia Christus quoque Deus est. Davon ist später ausführlich zu handeln.

Was fides Christi heißt — gegenüber dem von jener Imitatio-Botschaft her möglichen Einwand, daß man doch auch „in Christum" glaube —, bestimmt Luther näher dadurch, daß er einem bloßen in Christum credere entgegensetzt das credere in verbum Christi, d. h. dem Christusbild, wie es jenen in ihrem Sinn und nach ihrem Sinn gefällt, stellt er gegenüber den Gehorsam gegen die Verkündigung des Wortes. Der fides historica — die auch die Teufel glauben — setzt er entgegen den rechtfertigenden Glauben. Jener „historische" Glaube ist „ein bloßer, lediger, fauler und schläfriger Gedanken von Christo, daß er sei von der Jungfrau geboren, gelitten, gekreuziget, auferstanden, gen Himmel gefahren" [7]), während es bei dem Rechtfertigungsglau-

6) Vorles. über den Römerbrief, ed. Ficker, II 91, 28 ff., 92.
7) WA. 21, 488, 11.

den darauf ankommt, daß er sei quaedam fiducia cordis et firmitas assensus quo apprehendo Christum. Er ist quaedam cognitio quae nihil videt . . . et tamen habet Christum praesentem [8]). Fides Christi heißt dann: fides in Christum et in verbum cuiuscunque, in quo ipse loquitur [9]). Die Predigt der fides Christi und zur fides Christi hat im einzelnen zu sagen: quare Christus venerit, quid attulerit et dederit, quo usu et fructu acceptandus sit [10]). Um eine durch diese Erwägungen bestimmte Christusverkündigung bewegt sich Luthers ganzes theologisches Denken.

2. Verständlich wird von da aus die eingangs an dem Zitat aus dem Galaterkommentar getroffene zweite Feststellung, daß dem Artikel der fides Christi für Luthers theologisches Denken zentrale Bedeutung zukomme. Er hat das immer wieder betont: „wen dieser artikel wancket, so sind wir verloren" [11]). „Darumb ligt es gar an diesem Artikel von Christo und hanget alles darin: Wer diesen hat, der hat es alles . . ." [12]). „Dieser Artickel (von Christo dem Gottmenschen) macht nun Christen und sonst keiner, undt wenn dieser verlohren wirdt, so helffen die andern alle nicht. Undt mit dem Artickel werden wir auch von allen falschen Christen undt heiligen abgesondert" [13]). Er ist also das entscheidende religionskritische Kriterium; ille deus non est, qui dicit: propter regulam, fidem dabo (sc. vitam aeternam) . . . sed is est alius; nulla sapientia, religio debet mihi placere quam illa: hic habes filium meum. Omnes qui apprehendunt meam promissionem in Christo, illis sum deus, pater, et iusti. Ergo ceteri omnes manent sub ira [14]). Dasselbe gilt von der Entfaltung des Artikels der fides Christi. „Am Faktum des Mittlertums Christi scheiden sich die Religionen" [15]). Zu Jes. 53, 4 f. und Joh. 1, 29 (Agnus Dei), zu den

---

8) WA. 40 I, 228, 14—229, 4.
9) Vorles. über den Römerbrief, ed. Ficker, II 92, 13.
10) WA. 7, 59, 2.
11) WA. 47, 541, 17.
12) WA. 46, 19, 24.
13) WA. 33, 160, 21.
14) WA. 40 I, 604, 3—605, 3.
15) G. Jacob, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers, 1929, S. 59.

Stellen, die richtig verstanden die summa Christianismi enthalten, aus denen auch die Apostel omnem suam sapientiam geschöpft haben, und von denen gilt: et nos hodie Papatum uno hoc articulo apud nos evertimus, sagt Luther: Est autem nulla religio in orbe terrarum, quae hanc sententiam de iustificatione admittat . . . Dies sei der Ort, qui solus nos et religionem nostram ab omnibus aliis religionibus distinguit. Soli enim Christiani hunc locum credunt et sunt iusti . . . [16]). Hier hat auch die reine Lehre ihr Kriterium. Denn, „wenn mans bey dem liecht und recht ansihet, so fechten alle ketzerey wider den lieben Artickel von Jhesu Christo" [17]). Der Artikel der fides Christi, das unlösliche Zusammen des zweiten Artikels mit dem Glauben, wird als Hauptartikel besonders nachdrücklich an der bekannten Stelle in den Schmalkaldischen Artikeln betont, die alles zusammenfaßt: „Von diesem Artickel kann man nichts weichen oder nachgeben, Es falle Himel und Erden oder was nicht bleiben wil" [18]).

An diese Sätze aus der reichen Fülle Lutherischer laudationes des zweiten Artikels zu erinnern ist nicht überflüssig; denn seit die neuere Lutherforschung mit starkem Nachdruck die Rechtfertigungslehre als den articulus stantis et cadentis ecclesiae in die Mitte ihrer Bemühungen gerückt hat, ist immer wieder die Gefahr sichtbar geworden, diesen Artikel unter heimlicher Ausschaltung des fides Christi zu verhandeln, wobei zumin-

---

[16]) WA. 25, 330, 8; vgl. 30 II, 186, 8 und 10 I 1, 684, 6; dazu E. Wolf, Martin Luther. Das Evangelium und die Religion, Theol. Existenz heute 6, 1934, S. 21. — Die oben zitierte Stelle zu Jes. 53, 5 hat nach Walch 6, 1002 Th. Harnack, Luthers Theologie II, 275 (Neudruck) in die Form gebracht: „Christus hat unsere Sünde getragen: Diesem Text bin ich darum sonderlich hold, daß er so dürre und gewaltig diesen Artikel setzet, und damit das ganze neue Testament einsetzt und bestätigt; . . . Darauf lieget Alles; und dies ist allein der Artikel, welcher einen großen, ewigen Unterschied macht zwischen aller anderer Menschen Religion auf Erden und zwischen der unseren . . .". Etwas verändert und ohne Fundortangabe erscheint diese in der deutschen Fassung gern benutzte Äußerung auch bei P. Althaus, Theologische Aufsätze, 1929, S. 205. Von ihm übernimmt sie zuletzt H. Frick, Das Evangelium und die Religion, 1933, Anm. 11 und verweist sie durch Verwechslung einer Anm. bei Althaus nach WA. 10 III, 232.

[17]) WA. 50, 267, 17.

[18]) WA. 50, 199, 22.

dest der Schein einer Versetzung Christi an die zweite Stelle im Innersten der Frömmigkeit Luthers auftaucht. Sichtbar wurde jene Gefährdung der Bedeutung Christi für Luthers Glauben durch die Betrachtung des Rechtfertigungsproblems sowohl im sogenannten Objektivationsschema (F. Loofs), als auch besonders im Lichte eines sittlichen Gottesverhältnisses (K. Holl) an dem Einspruch, der hier gegen K. Holls Lutherinterpretation erfolgte. Holl redet von einer „Abstufung" zwischen „Gott" und „Christus" bei Luther [19]. Seine Anschauung vom Problem des Verhältnisses der Person Christi zu Gott bei Luther läuft innerhalb des Trinitätsgedankens hinaus auf „Subordinatianismus"; innerhalb des von Holl untersuchten Religionsverständnisses Luthers macht sie Christus zum „Schöpfer des neuen Gottesglaubens" [20]. Daher ist eingangs vom „gemäßigten Ritschlianismus" Holls geredet worden. Er stellt bekanntlich im Rahmen einer systematisch streng geschlossenen Beschreibung des Rechtfertigungsvorganges die These auf, „daß Luthers Frömmigkeit keineswegs in dem Sinne Christusfrömmigkeit gewesen ist, als ob sein ganzer Glaube nur auf Christus gestanden wäre" [21]. Vielmehr wird das „Gefühl eines Sollens als Grundlage der ganzen Frömmigkeit" Luthers bezeichnet, dem dann die Bedeutung des ersten Gebotes als Gebotes in der tiefsten Angefochtenheit entsprechen soll, wobei allerdings an der für Luther wichtigen Einsicht zuletzt doch vorbeigegangen wird: „Et Christus hic (sc. in primo praecepto) ist gefaßt" [22].

Die Auseinandersetzung um Holls Lutherdeutung, die an dieser Stelle einsetzte (Gogarten — Holl, H. M. Müller — Bornkamm, dazu auch K. Thieme) braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden [23]. Aber die Frage, ob da, wo — nach Holl — Christus als Grundstein des Glaubens entschwinde, überhaupt

---

[19]) K. Holl, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. 1. Aufl. 1921, S. 63.

[20]) Vgl. meinen Bericht, Chr. u. Wiss. X, 1934, S. 261; die Urteile bei K. Thieme, Theol. Bl. 7, 1928, Sp. 151 ff. und bei E. Seeberg, Theol. Bl. 5, 1926, Sp. 169.

[21]) K. Holl, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. 2. u. 3. Aufl. 1923, S. 69 ff.

[22]) WA. 28, 601, 9.

[23]) Vgl. meinen Bericht, Chr. u. Wiss. X, 1934, 261 ff.

Glaube und Rechtfertigung noch möglich sind, in einem unmittelbaren Gegenüber des Menschen zu „Gott", diese Frage [24]) steht nun gleichsam im Hintergrund der neueren Beschäftigung mit Luthers Christusanschauung.

Es sind zwei Probleme, die hier richtungweisend werden:

Erstens: Rechtfertigungslehre und Christusglaube.
Zweitens: Angefochtenheit und Christenstand.

Hinzukommt drittens die sowohl in Richtung der Frage nach der theologia crucis als dem Vorzeichen des theologischen Denkens Luthers wie auch in Richtung des christologischen Gewichts des Abendmahlstreites für die Aufhellung des „Lutherischen Prinzips" verlaufende Erörterung des „christologischen Denkens" Luthers überhaupt [25]).

Was das erstgenannte Problem, Rechtfertigungslehre und Christusglaube, anlangt, so könnte man die Behauptung wagen, daß die Auseinandersetzung mit K. Holl auch von den in diesem Zusammenhang gewonnenen Erkenntnissen über Luthers Christusglauben her nicht erfolgt wäre, wenn Holl nicht jene den Christusglauben Luthers einschränkenden Aussagen getan hätte. Es ist denkbar, daß man dann in Holls Beschreibung des Rechtfertigungsgeschehens nur eine in der Terminologie der Recht-

---

[24]) Vgl. H. M. Müller, Theol. Bl. 7, 1928, 38: „Die Peripetie vom Tode zum Leben erfolgt nach Holl zugestandenermaßen ohne Christus. Dieser Umschwung ist die Entscheidung über Glaube und Rechtfertigung. Wo aber Christus die Entscheidung nicht selbst bringt, sondern erst nach ihr sich wieder einstellt, kann man mit Ernst ‚Luthers Glauben' als ‚Christusglauben' nicht mehr bezeichnen."

[25]) Die wichtigste Literatur zu 1.: E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung = Arb. z. Kg. 15, 1929; besonders: H. J. Iwand, Rechtfertigungslehre und Christusglaube, 1930; H. Thimme, Christi Bedeutung für Luthers Glauben, 1933. — Zu 2.: E. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther = Arb. z. Kg. 21, 1932; G. Jacob, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers, 1929; auch E. Wolf, Staupitz und Luther, 1927; neuerdings Fr. Gerke, Anfechtung und Sakramente bei Martin Luther, Theol. Bl. 13, 1934, Sp. 193—204. — Zu 3.: W. von Loewenich, Luthers Theologia crucis, 1929, 2. Aufl., 1934; P. W. Gennrich, Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit 1524—1529, 1929; F. Hildebrandt, EST. Das lutherische Prinzip, 1931.

fertigungslehre erfolgte Beschreibung auch des Christusglaubens und der Christusverkündigung Luthers erblickt hätte. So eng rücken der sogenannte articulus stantis et cadentis ecclesiae und der Artikel, von dem man „nichts weichen oder nachgeben" kann, zusammen. Nicht nur sachlich, sondern auch entwicklungsgeschichtlich im Rahmen der Theologie Luthers. Daß das initium theologiae Lutheri in einer „ursprünglich erlebten Anschauung von Christus" gelegen haben dürfte, daß der Grundgedanke seiner Rechtfertigungslehre sich ihm in einer tropologischen Anwendung dieser Anschauung auf den Christen erschlossen haben dürfte, ist eines der wichtigsten Ergebnisse der neueren Bemühungen um die genauere Erfassung von Luthers Anfängen; zugleich eine Bestätigung älterer Vermutungen [26]). Man kann jenen Zusammenhang zwischen Rechtfertigungslehre und Christusanschauung zunächst auf den Satz bringen: „Wie es Christus geht, geht es auch dem Christen; in der Erniedrigung wird er erhöht, und im Gericht wird er begnadigt" [27]). Auch die beiden anderen für die neuere Beschäftigung mit Luthers Christusglauben maßgebenden Fragestellungen — Angefochtenheit und Christenstand; Christusanschauung und Prinzip des theologischen Denkens — können in ähnlicher Weise wie das Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Christusglaube die beherrschende Mittelpunktsstellung des Artikels der fides Christi klarmachen, zugleich aber auch zeigen, warum man ihm bei Luther unter dem Titel der Christusverkündigung eher gerecht zu werden vermag als unter dem der Christologie.

3. Damit ist schließlich die erste der eingangs getroffenen Feststellungen zur Sprache gebracht: man kann die Schwierigkeiten, die man sich durch die Aufgabestellung „Luthers Christologie" zu ermitteln, selbst bereitet, ablesen an den Versuchen des 19. Jahrhunderts, die Theologie Luthers zutreffend darzustellen. J. Köstlin, bei dem hier zu beginnen ist [28]), bringt, wenn er Luthers Lehre in ihrem inneren Zusammenhang vorführen will, die Christologie dort unter, wo sie das Gefüge der orthodoxen Dogmatik einordnet. Leider fehlt aber, wie er erkennen

---

26) Vgl. E. Seeberg, Martin Luther, ZKG. 52, 1933, S. 530.

27) E. Seeberg, a. a. O.

28) Luthers Theologie, 1863, 2. Aufl. 1901, Bd. II, S. 129—172.

muß, bei Luther eine dem entsprechende zusammenhängende Erörterung der christologischen Probleme. Über diese Feststellung, die man sofort mit einem Fragezeichen versehen muß, wenn man Luther nicht mehr als einen der orthodoxen Dogmatik systemverwandten Denken darstellt, hilft sich Köstlin mit der ebenso naheliegenden wie verführerischen Erklärung hinweg, daß jener Tatbestand „genügend" daher zu verstehen sei, daß es sich an diesem Punkt der Theologie nicht um einen öffentlichen kirchlichen Kampf gehandelt habe. So bleibe Luther hinsichtlich der Lehre von der Person des Gottmenschen beim athanasianischen Dogma, hinsichtlich der Lehre vom Werk Christi trete seine Eigentümlichkeit nicht so heraus, daß sie zu einer Kontroverse mit den scholastischen Theologen führen müsse. — So wenig befriedigend konnte man noch 1901 Luthers Christologie dank einer unzureichenden und unsachgemäßen Fragestellung beurteilen, wobei man mit mehr oder minder bedrücktem Gefühl als Besonderheit noch die angeblich in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern herausgearbeitete Anschauung Luthers von der communicatio idiomatum buchte. Die fragmenta und primitiae der Christusverkündigung Luthers irgendwie zusammengebaut nach dem Schema der orthodoxen Dogmatik und beurteilt nach Maßgabe des eigenen theologischen Standpunkts, das ist hier dann das Ergebnis.

Auch die bis heute umfangreichste, in der Materialdarbietung noch nicht überholte Monographie zu Luthers Christologie, der zweite Band von Theodosius H a r n a c k, „Luthers Theologie[29]), Luthers Lehre von dem Erlöser und der Erlösung", leidet noch unter jenen Schwierigkeiten, trotz der auf Grund einer kräftigen und glücklichen Einfühlung gewonnenen ungleich tieferen Einsicht in Luthers Christusverkündigung. Das macht die Lektüre dieser reichen, wieder nach dem Schema der orthodoxen Dogmatik geordneten Stoffsammlung trotz aller trefflichen Beobachtungen und Bemerkungen im einzelnen zuletzt doch recht ermüdend. Harnack ist bemüht, die zentrale Stellung der Christusanschauung Luthers herauszuarbeiten; und das gelingt ihm auch trotz jener im Aufbau einer dogmatischen Darstellung liegenden Hemmnisse, die doppelt verwunderlich erscheinen, sofern das

---

[29]) Luthers Theologie I, 1862; II, 1885; Neudruck 1927.

Material zum Aufbau einer solchen Christologie Luthers zum allergrößten Teil aus Predigten, mitten aus der Christusverkündigung im eigentlichsten Sinne also, herausgenommen wird.

Harnacks Darstellung ist zugleich eine Kampfschrift gegen die zu Unrecht erfolgte Inanspruchnahme Luthers durch A. Ritschl, dessen „reformatorisches Auftreten" sich — näher besehen — beschränke auf die „Grundanschauung der Aufklärungstheologen von der väterlichen Güte Gottes" [30]). Im besonderen zeige sich das bei der Wertung der Person Christi. Seinem Wesen nach sei Christus nur ein auch Gott zu nennendes Geschöpf — oder, wie es entsprechend etwa F. Blanke im Anschluß an K. Holl heute formuliert: „Luther will keinen anderen Gott kennen als den Gott Jesu Christi. Und der ist die Liebe" [31]). Worauf mit Recht, entsprechend der damaligen Antwort Harnacks an Ritschl, Karl Thieme antwortete: Luther selbst hätte geschrieben: „Ich will keinen anderen Gott kennen als den Gott Jesum Christum" [32]).

Es ist tatsächlich das Problem der „Gottheit Christi", das im Kampf um Luthers sogenannte Christologie besonders kontrovers wurde; hier wurde Luther gerade denen, die sich für den vorgeblich reformatorischen Charakter ihrer Theologie auf Luther beriefen, einfach störend und hinderlich. Das m. W. bezeichnendste Beispiel dafür, wie man dann doch mit Luther fertig werden konnte, indem man ein Abkommen traf nach dem Schema säuberlicher Unterscheidung zeitgebundener oder naiver Ansichten einerseits, reformatorischer, eigentlicher Absichten andererseits, ist die bereits genannte kleine Schrift Constantins von Kügelgen, „Luthers Auffassung der Gottheit Christi", mit dem Motto: ecce homo [33]). In dem Aufbau: Die Präexistenz Christi; die irdische Existenz Christi; die Postexistenz Christi wird einem „heutigen Publikum" Luther „in verändertem Licht und in modern-kritischer Beleuchtung" dargeboten.

---

30) Luthers Theologie II (Neudruck), S. 10.

31) Der verborgene Gott bei Luther, 1928, S. 19.

32) Theol. Bl. 7, Sp. 153. Vgl. WA. 20, 755, 16 (zu 1. Joh. 4, 17): „Immo deus est aliud nihil quam charitas. Quis potest credere hoc? ... Vides quantum noch wir zu studieren haben in Christo."

33) Luthers Auffassung der Gottheit Christi. 1. bis 3. Aufl. 1901.

Luther halte an der altkirchlichen Trinitätslehre fest, trotz gelegentlicher, wie es heißt, „höher stehender" Ansprüche, die einen Verzicht auf die trinitarische Spekulation aussagen. Aber „leider" hält er sich dann doch zu stark an Augustin, Hilarius, Kyrill u. a. mit „spitzfindiger und echt scholastischer Beweisführung", „in der die reformatorische Höhe völlig verschwindet." In summa: „Luther hat aus übertriebener Pietät die altkirchlichen Lehren von der wesenhaften Trinität und von der metaphysisch gefaßten ewigen Gottheit (Präexistenz) Christi fast anstandslos beibehalten. In der naiven Freude über seinen consensus mit den „Vätern" in diesem Punkt läßt er sich dazu verleiten, scholastische Vernunftbeweise und spekulative Gleichnisse den Schriften derselben zu entlehnen und so, wenn auch vielleicht unbewußt, alte Lappen auf neues Tuch zu setzen. Gleichwohl finden wir auch bei Luther gelegentliche Ansätze zu einer mehr ethisch-religiös gerichteten Betrachtung der Präexistenz Christi, an welche bei der wünschenswerten Neugestaltung dieses, von der landläufigen evangelischen Orthodoxie in echt scholastisch-spekulativer Weise behandelten Dogmas anzuknüpfen sein dürfte" [34]. Und so stellt man dann bei der Behandlung der irdischen Existenz Christi erfreut die „Höhe reformatorischer Erkenntnis" fest, indem man das theologische Prinzip des Weges ab imo interpretiert als den Versuch eines „moralischen" Beweises für die sogenannte Gottheit Christi aus einer historischen Betrachtung seiner menschlich-sittlichen Entwicklung und seines Amtes als Heiland und Helfer. Hier sei die Anschauung von der „Gottheit Christi" erfreulicherweise „dem Boden der Metaphysik völlig entnommen und auf das ethische Gebiet übertragen" [35]. Also: „daß Christus diese göttlichen Rechte" — nämlich: „Sünden zu vergeben und ewiges Leben, schon hier, zu gewähren" — „beansprucht und ausübt, weist uns hin auf sein einzigartiges Verhältnis zu Gott und auf das göttliche Leben in seiner Person: seine einzigartige Erkenntnis der Vaterliebe Gottes und ein dieser Erkenntnis entsprechendes sittliches Berufswirken im Reiche Gottes sind der beste, weil allein empirisch gewonnene Beweis für seine ‚Gottheit'" [36]. Chri-

[34] a. a. O. S. 10.
[35] a. a. O. S. 37.
[36] a. a. O. S. 35.

stus wird so als der Erlöser beschrieben, welcher — mit A. Ritschl — durch seine Anstrengungen sich zum Herrn der Gläubigen gemacht hat. Die so erworbene „Gottheit" kann dann allerdings auch als auf die Gemeinde übertragbar angesehen werden. Im Blick auf die Ausrichtung seines Amtes ist damit „die volle Würdigung der geschichtlichen Person Jesu erreicht" [37]). Hier wird auch Gott als seinem Wesen nach Liebe erkennbar; der Begriff des Zornes Gottes wird aufgelöst in ein schuldhaftes Verkennen seines wahren, gnädigen Wesens seitens des Menschen. Damit fällt der zweite Anstoß an der „orthodoxen" Interpretation Luthers: der Gedanke einer notwendigen Versöhnung des Zornes Gottes durch Christus. Der Verzweiflungskampf am Kreuz, für Luther im Zusammenhang des Problems der exemplarischen Bedeutung Christi im Kreis der Anfechtung so überaus wichtig, kann hier verharmlost werden zu einem „Zeichen größter Leibesschwäche und fast über Vermögen gehender seelischer Leiden" [38]). Und besonders „nüchtern und kritisch" erscheint Luther dieser Auffassung seiner Christusanschauung ausgerechnet beim „Dogma der Höllenfahrt", sofern er es nämlich — abschiebt; er habe „auf dieses Lehrstück niemals größeren Wert gelegt."

Für die Postexistenz Christi wird Luthers „für uns" gegenüber einem „an sich" betont, um Auferstehung und Himmelfahrt historisch in den Bereich des apostolischen Glaubens einzuordnen, unter Abweisung einer sinnlichen Auffassung zu gunsten einer „tieferen Betrachtung". Leider kommt es aber in der Abendmahlskontroverse zu einer unglückseligen „Übertragung der Zweinaturenlehre auf das Gebiet der Postexistenz Christi" [39]); und Luther gerät in die Erneuerung der monophysitischen Häresie. Das ist die unleugbare Wirkung der „berüchtigten" Theorien von der communicatio idiomatum und von der Ubiquität der menschlichen Natur Christi. „Die von Luther" — aus seiner ursprünglich mehr geistigen Auffassung vom Abendmahl — „umgebildete Anschauung überträgt die symbolmäßig fixierte Zweinaturenlehre durch die Erweiterung monophysitischer Häresien auf das Gebiet des Postexistenten, indem sie die räumlich und zeitlich

[37]) a. a. O. S. 30.

[38]) a. a. O. S. 39.

[39]) a. a. O. S. 60.

entschränkte Allgegenwart der mit der göttlichen Natur verschmolzenen posterxistenten Menschheit Christi als Dogma proklamiert" [40]). — „Gleichwohl liegt in Luthers prinzipiellem Bruch mit den ökumenischen Konzilsbeschlüssen Antrieb und Recht zu einer vergeistigenden, sich der Auffassung Zwinglis in zeitgemäßer Weise nähernden Fortbildung der auf nicht religiösen, sondern theosophisch-spekulativen Prämissen beruhenden lutherischen Abendmahlslehre" [41]).

So erscheint zum Schluß nochmals in kompakter Weise das Ärgernis der Christologie Luthers und der vorgeblich lutherische Weg zu seiner Überwindung.

Ich habe dieses Beispiel der für einen Abschnitt der neueren protestantischen Theologiegeschichte so kennzeichnenden Auseinandersetzung mit der sogenannten Christologie Luthers mit Absicht ausführlich vorgelegt, weil es zeigt, wie stark die durch dogmatische Tendenzen bedingte Fragestellung nach der Christologie abführt davon, die Christusverkündigung bei Luther so abzuhören und Luther in ihr so ernst zu nehmen, wie es für ein sachliches Verständnis der reformatorischen Botschaft und ihres Anliegens erforderlich ist. Weil man den modus loquendi theologicus preiszugeben sich anschickte, der für reformatorische Theologie durch die fides Christi bestimmt ist, darum konnte man ihn auch bei Luther nicht mehr verstehen. Hier ist inzwischen eine Wandlung erfolgt. In der neuesten Gesamtdarstellung der Theologie Luthers durch R. Seeberg [42]) ist die Behandlung der Christusverkündigung bei Luther als Lehrstück bereits aufgelockert, während J. Gottschick in seinen zu wenig beachteten Arbeiten zu dieser Frage [43]) mit solcher Auflockerung schon soweit gegangen war, daß die Christusverkündigung nahezu wieder im articulus iustificationis auf- und unterzugehen drohte, allerdings auf einer zuletzt zu A. Ritschl zurückweisenden Linie, die lehrt, bei Luther von Christus abzusehen.

---

40) a. a. O. S. 65.

41) a. a. O. S. 66.

42) Die Lehre Luthers, Lehrb. der Dogmengeschichte IV, 1, 1933.

43) Luthers Theologie, ZThK, Erg. H. 1, 1914; vgl. noch Gottschick, Luthers Lehre von der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus, ZThK 8, 1898, 406—434; ders., Propter Christum, ZThK 7, 1897, 352—384.

II.

Gottschick bemerkt[44]): „Der Gedanke, daß man mit der Menschheit Christi ‚von unten, nicht von oben anheben' muß, um ‚Gott zu erkennen', wird erst durchgeführt, wenn man zur Menschheit Christi den Glauben an seine Gottheit nicht schon mithinbringen muß ... Aber in seiner geschichtlichen Lage haben Luther diese Konsequenzen ganz fern gelegen" [45]). Damit weist er hin auf den Hintergrund jener verschiedenartigen Umgestaltungen der Christusverkündigung bei Luther zu Christologien Luthers. Dieser Hintergrund ist die Tatsache, daß Luther in seiner Christusverkündigung das nicänische Trinitätsdogma und die chalkedonensische Christologie als zutreffenden Ausdruck der Schriftlehre ganz selbstverständlich anerkannt hat. Seine christologischen Aussagen wollen nicht neue Lösungen des Problems sein, sondern Wiedergabe des im Dogma formulierten Tatbestandes [46]). Es ist nur zu fragen, in welcher Weise er das getan hat, und ob man ihn hinsichtlich der ersten Lehre dem Modalismus, hinsichtlich der anderen dem Monophysitismus naherücken dürfe, d. h. ob und inwiefern man das bei Gottschick und anderen aus der geschichtlichen Lage erklärte Ärgernis abschwächen dürfe — durch die Feststellung eines Modalismus; oder ob man es zum Zweck berechtigter Ablehnung verschärfen dürfe — durch den Vorwurf des Monophysitismus.

---

44) a. a. O. S. 28.

45) Eine gewisse Einschränkung dieses Urteils zeigen Stellen wie z. B. WA. 10 III 154, 14: „Aber Christum erkennen hayst, das er vor uns gegeben sey unnd hab mein sünde auff sich geladen, Also das ich darvor halte, das alle mein ding nichts sey, alles das meine fallen lassen und allain darvor halte, das der Christus mir geschanckt sey, seinn leyden, sein fromkait und alle seine tugent alzumal mein seind. So ich das erkenne, so muß ich in widerumb liebhaben, dann ainem solchen man muß ich hold sein. Darnach steyge ich weyter am sun auffhyn zum vater und sehe das Christus got sey und hab sich in meinen todt, in mein sünde, in mein ellende gesteckt, und gibt mir auch sein hulde. Item do erkenne ich den freuntlichen willen und die höchst liebe des vaters, die kain hertz entpfinden kan: also ergreyff ich den got, wo er am waychsten ist und dencke: Ey das ist got, Ey so ists gots willen und wolgefallen, das der Christus das vor mich thut. also in dem gesichte entpfinde ich die hohen unaussprechlichen barmhertzigkait und lieb gots, . . ."

46) So auch Th. Harnack, Luthers Theologie II (Neudruck), S. 150.

Was das erste anlangt, das nicänische Trinitätsdogma, glaubte Holl eine aus der Anschauung Christi auch als der „Gabe Gottes" sich Luther „wider Willen" ergebende „Unterordnung des Sohnes unter den Vater" ablesen zu sollen. Als „Werkzeug" Gottes führt Christus „die Menschen nicht zu sich, sondern zum Vater". Das aber „war eine Lehre, die zwar zu Paulus und Johannes, aber schlecht zum nicänischen Dogma stimmte" [47]), so daß die Benennung Christi mit „Herr Zebaoth", der schärfste Ausdruck Luthers für die Einheit von Vater und Sohn im Sinne der abendländischen Trinitätslehre, als „Modalismus" erscheinen muß. Gesetzt den Fall, der von K. Thieme in beachtlicher Deutlichkeit angefochtene [48]) Nachweis jener These Holls aus Luther sei doch in Ordnung, so dürfte Holl dennoch hier dem eigentümlichen Ineinander von kirchlichem Dogma und Wort der Schrift bei Luther nicht gerecht geworden sein. Luther sucht und findet das nicänische Dogma, eben dieses, in der Schrift. Daß es zutreffender Ausdruck der Schriftlehre ist, das steht trotz einzelner Bedenken, etwa gegenüber der Terminologie, für ihn ganz fest [49]). Sein Gewicht erhält hier das Dogma von der Schrift, denn erst von ihr aus wird es verständlich.

Dasselbe gilt für das christologische Dogma. „Die Lehre von den zwei Naturen ist an sich dem Christen gleichgültig, erst aus dem Werk Christi lernt er sie in ihrem Sinne und in ihrer Bedeutung verstehen" [50]). Eben darum aber „ist ja nicht so zuschertzen mit Artickeln des glaubens, von anfang her,

---

[47]) K. Holl, Ges. Aufs. z. Kirchengesch. I, 2. 3. Aufl. 1923, S. 72, Anm.

[48]) Theol. Bl. 7, Sp. 151—153.

[49]) Rationis Latomianae confutatio, 1521, WA. 8, 117, 33: Quod si odit anima mea vocem homousion, et nolim ea uti, non ero haereticus. Quis enim me cogit uti, modo rem teneam, quae in Concilio per scripturas definita est? Ein historisches Urteil: Von den Konziliis, 1539, WA. 50, 571/572. Man macht es sich zu leicht, wenn man, wie z. B. E. Vogelsang (Christusglaube und Christusbekenntnis bei Luther, 1935), Luthers Betonen seiner sachlichen Übereinstimmung mit der alten Kirche als „Selbsttäuschung" erledigt und ausschaltet. Es geht auch nicht an, die altkirchliche Christologie lediglich als Griechentum zu verstehen. Luthers Warnung, hier bei Anm. 51, will auch da gehört sein, soll nicht zuletzt Christus zur Gott vertretenden Stimme des „Herzens" und das Christusbekenntnis zum freien „Wagnis" in der „Geschichte" werden.

[50]) R. Seeberg, Die Lehre Luthers, S. 428.

und so weit die Christenheit ist, eintrechtiglich gehalten, Wie man schertzen mag mit Bepstlichen odder Keiserlichen rechten odder andern menschlichen tradition der Veter odder Concilien" [51]). Gleichwohl denkt Luther nicht an eine logische Auflösung der Paradoxien des Dogmas in diesem Artikel, ubi finiti et infiniti (quod erat impossibile) facta est proportio. — Haec persona finita simul et infinita facta est peccatorum serva et omnium rerum novissima et infima, quod est incredibile, sed credentibus iucundissimum. So läßt Luther gleich das paradoxe Wunder der einen Person aus zwei Naturen in dem größeren des Erlösers aufgehen [52]).

Dennoch wird man nicht sagen können, daß Luther gänzlich beim Chalkedonense stehengeblieben sei. Das ist schon darum nicht gut möglich, weil es ihm auf inhaltliche Aussagen ankommt und nicht auf die Sicherung der Redeweise in der Christologie, so daß seine Betonung der unitas von Gott und Mensch ihn, wenn er noch gänzlich im Schema des realistischen Substanzbegriffs von den sogenannten Naturen dächte, ebenso an den Monophysitismus heranbrächte, wie er umgekehrt in den Gegnern im Abendmahlsstreit „rechte Nestorij und Eutuches" erkannte, „die Christum bekennen oder leren in antecedenti, in der substantz, und doch leugnen in consequenti oder jdiomaten" [53]).

Andererseits darf auch der in Bezug auf das Verständnis des Dogmas grundlegende Hinweis auf die Schrift nicht mißverstanden werden. „Man mus auch nicht mehr, denn zeugnis von Christo drinnen (d. h. in der Schrift) suchen, Das ist, Eine Lehr des glaubens. Denn Christus ist so ein wunderbarliche Person, zu gleich Gott vnd Mensch, das, wer es nicht aus Zeugnis der Schrift durch den Glauben fasset, der mus sich an ihm ergern. Denn auch die Engel sich des ewiglich nicht satt wundern können" [54]). Das hat mit naivem Biblizismus nichts zu tun. Nicht einmal für das EST des Abendmahlsstreites wird man das behaupten dürfen. Das für die ratio geforderte „sich gefangen

---

[51]) WA. 30, III, 553, 7; Sendschreiben an Hzg. Albrecht von Preußen, Febr. 1532.

[52]) Disp. P. Hegemon, 1545, Thesen 18 und 19, WA. 39 II, 340, 15.

[53]) WA. 50, 627, 31.

[54]) WA. 48, 143/144 (Bucheinzeichnung).

Geben in authoritatem celestem, an den hymel halden" [55]) entspricht bei Luther durchaus der 2. Kor. 10, 5 beschriebenen Haltung (αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ) und ist durchaus nicht ein „biblizistisches" Prinzip, das die Autorität des Wortes rationalisiert. Vielmehr wirkt sich hier die Erkenntnis aus, daß Christus als Inhalt der Schrift Herr der Schrift ist [56]); universa scriptura de solo Christo est ubique [57]). Diese Erkenntnis öffnet sowohl erst eigentlich das Verständnis der Schrift, als auch schaltet sie jeden rationalen Biblizismus aus, in dem der Mensch sich zum Herrn der Schrift machen wollte. Hier entzieht sie sich grundsätzlich jeder Verfügbarkeit für den Menschen; denn „Christus ist vnzuverstehen, quia est Deus. Er ist vnausgelernt vnd vnbegreiflich, weil wir hie leben" [58]). Es handelt sich eben um die Schrift, die als Zeugnis des Geistes von Christus Gottes Wort ist; und darum gilt: Spiritus solus intelligit Scripturas recte secundum Deum [59]). Darum gibt es kein Über-, sondern nur ein In-der-Schrift-Stehen.

Eben dieses In-der-Schrift-Stehen Luthers setzt fortgesetzt das trinitarische und das christologische Dogma voraus. Man kann das auch so sagen: die Christusverkündigung bei Luther ist bewußt auf das Kerygma der Kirche von Jesus Christus gerichtet. Insofern steht in ihrem Mittelpunkt die fides Christi, die in dem aus der Schrift immer wieder neu verstandenen Dogma den Ausdruck ihres schriftgemäßen Christuszeugnisses hat von der Wahrheit des λόγος σάρξ ἐγένετο als Wort Gottes. In diesem Wort ist alles enthalten, was Luther hier zu sagen hat. „Gott selbst ist es, der im Logos Mensch wird, und es ist die wirkliche ‚Menschheit', von der Geburt bis zum Tode, in der er als der Handelnde real gegenwärtig ist" [60]).

---

55) WA. 3, 142, 1.

56) Vgl. die ausgezeichnete Studie von P. Schempp, Luthers Stellung zur Hl. Schrift, 1929, S. 24 ff.

57) Vorles. über den Römerbrief, ed. Ficker, II, 240, 10.

58) WA. TR. II, 1534.

59) Vorles. über den Römerbrief, ed. Ficker, II, 165, 25.

60) F. Hildebrandt, EST, S. 83.

Das ist der Einheitspunkt der ganzen mannigfaltigen Fülle der einzelnen Aussagen Luthers in seiner Christusverkündigung; es steht ähnlich hinter ihr, wie Joh. 1, 14 „unsichtbar auch über den synoptischen Evangelien" steht[61]).

Was das Kerygma der Kirche von Jesus Christus in der Christusverkündigung Luthers im einzelnen bedeutet, ist sogleich zu entfalten. Vorher noch einiges zur Frage nach einer Entwicklung in der Christusverkündigung Luthers: es gehört mit zu den methodologischen Erkenntnissen der neueren Lutherforschung, daß man dem Versuch, scheinbare oder wirkliche Widersprüche in den Aussagen Luthers „entwicklungsgeschichtlich" aufzulösen, mit wachsender Ablehnung zu begegnen hat, und daß an Stelle der hier beliebten Scheidung des „jungen" und des „alten" Luther das Wiederfinden des „jungen" im „alten" sich durchsetzt. Das gilt auch für Luthers Christusglauben; und zwar nicht bloß für jene Trennungslinie, die man durch den Abendmahlsstreit gezogen sieht — vorher religiöse Intuition, nachher scholastische Spekulation —, sondern auch für minder kräftige Zäsuren in der Gesamtheit der Christusverkündigung Luthers.

Der jüngste Versuch — F. Huck, Die Entwicklung der Christologie Luthers von der Psalmen- zur Römervorlesung[62]) — will drei Stufen unterscheiden: erstens die Vorstellung von dem mit dem verbum efficax zusammenfallenden allgegenwärtigen Christus; als „spirituelle Christologie" nach dem Verfasser eine geniale Erneuerung der frühchristlichen pneumatischen Christologie der Synoptiker. Diese Stufe finde sich in der ersten Psalmenvorlesung (1513/15). Zweitens die unter dem Vorzeichen des Wortes von Christus stehende, auf die Erlösungstat und den geschichtlichen Christus gerichtete Vorstellung. Diese Stufe repräsentiere die Vorlesung über den Römerbrief (1515/16). Drittens die aus früheren Ansätzen im Abendmahlsstreit entwickelte Stufe: der „kosmische Christus". — Jene „spirituelle Christologie" der ersten Stufe sei mit dem Zurücktreten des sie tragenden Wortverständnisses verlorengegangen (Trennung von Wort und Geist gegenüber spiritus in litera). Die „offizielle

---

61) Vgl. K. L. Schmidt, oben S. 13.

62) Theol. Stud. Kr. 102, 1930, S. 61—142.

Zweinaturenlehre" reiche „fortan wieder zur Schilderung der Gottmenschheit Christi aus", Person und Werk stehen nebeneinander.

Dieser Versuch wird schon in der Formulierung seiner Ergebnisse unwahrscheinlich, die selbst bereits die scharfen Unterscheidungen — spiritueller, historischer, kosmischer Christus — abschwächen muß. Gerade auf der Stufe des „kosmischen Christus" wird, wenn man näher zusieht, das, was die erste Stufe ausmacht, als kräftigster und innerster Grundgedanke der gesamten Christusanschauung Luthers sichtbar.

So wird man also von der Frage nach dem Einheitspunkt der Christusverkündigung Luthers auszugehen haben. Worin er formal besteht — im Kerygma der Kirche von Jesus Christus —, ist bereits gesagt; was ihn inhaltlich ausmacht, ist noch im einzelnen zu erörtern, über die mit dem Hinweis auf das λόγος σὰρξ ἐγένετο schon gemachte Andeutung hinaus.

III.

1. „Darumb ist und bleibet es — sagt Luther — wol des Christen kunst und ist eben die rechte Christliche heubt lere und verstand, Das sie des gewis seien und . . . erkennen, Das der man Christus warhafftig und eigentlich sey jnn Gott und Gott jnn jm, also, das er selbs warhafftiger, lebendiger Gott ist, Und darnach, das derselbige, so jnn Gott und Gott jnn jm ist, auch sey jnn uns und wir jnn jm"[63]. So entfaltet sich in Joh. 14, 20 die Aussage von Joh. 1, 14[63a]. Es handelt sich um die unitas zweier unitates, der Einheit von „Gottheit" und „Menschheit" oder besser von Vater und Sohn, d. h. der Einheit des deus incarnatus, und der von Luther so stark betonten Einheit von Person und Amt. Diese beiden unitates sind aber im Grunde ebensowenig voneinander zu scheiden, wie sie in sich nicht eigentlich zerlegbar sind, wobei in beiden Fällen bereits nur auf die Möglichkeiten einer Rede von

---

63) WA. 45, 587, 25.

63a) Zum Johannesverständnis Luthers vgl. die inzwischen erschienene schöne Schrift von W. von Loewenich: Luther und das Johanneische Christentum, 1935.

ihnen geblickt wird, nicht auf ihr völlig unzertrennliches Wesen. Das muß festgehalten werden, wenn man sich gleichwohl die große Einheit, die Luther vollständig in der Erklärung des zweiten Artikels im Kleinen Katechismus beschreibt, im einzelnen verdeutlichen will.

Einzusetzen ist mit der erstgenannten unitas. Sie drückt sich aus in Luthers Formel: „Christus allein und kein ander Gott"[64]) oder: „Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein andrer Gott". Gerade die Titulation in der zweiten Formel — so sehr man sie als „dichterische Freiheit" (Rade) oder als modalisierend (Holl) ansehen mag[65]) — ist der schärfste Ausdruck dafür, daß man nicht eigentlich reden darf von „Gott in Christus", jedenfalls nicht ungesichert und mehrdeutig. „Denn ynn yhm ist Gott nicht allein gegenwärtig und wesenlich wie ynn allen andern (Kreaturen), Sondern wonet auch leibhafftig ynn yhm also, das eine person ist mensch und Gott. Und wie wol ich sagen kan von allen Creaturn: da ist Gott odder Gott ist ynn dem, so kan ich doch nicht sagen: das ist Gott selbs. Aber von Christo sagt der glaube nicht alleine, das Gott ynn yhm ist, sondern also: Christus ist Gott selbs"[66]).

Dieselbe Funktion einer Betonung dieser unitas — „Christus ist Gott selbs"; Quia Christus quoque Deus est[67]) — wie die Titulation „Jesus Christ, der Herr Zebaoth" hat die Regel der richtigen Gotteserkenntnis: „qui vult quaerere deum extra Christum, der feylet"[68]); „ideo deus est nobis incomprehensibilis, incogitabilis; er wirt nicht begriffen, er will ungefaßt sein extra Christum"[69]) — unbeschadet des anderen hiehergehörigen Satzes: „Christus ist unzuverstehen, quia est Deus"[70]).

Und die gleiche Funktion hat drittens der Luther eigentümliche Gedanke von der gloria Dei, die darin besteht, „daß die ‚Gottheit' ganz und gar, wahrhaftig und wirklich in die

[64]) WA. 50, 642, 15.
[65]) K. Thieme, Theol. Bl. 7, 1928, Sp. 151.
[66]) WA. 23, 141, 23.
[67]) Vgl. oben bei Anm. 6.
[68]) WA. 28, 119, 4. Vgl. Anm. 32.
[69]) WA. TR. II, 1490, S. 112, 15.
[70]) WA. TR. II, 1534.

‚Menschheit' eingeht" [71]. „Nach Ecolampads klugheit hat Christus kein andere ehre, denn das er zur rechten hand Gotts sitze auff eim sammet polster ... Aber nach unser armen sunder und narren glauben ist seine ehre manichfaltig, das sein leib und blut ym abendmal ist" [72] — so formuliert Luther den bei ihm frühzeitig begegnenden Gedanken der Kondeszendenz Gottes noch später. „Unsers Gotts ehre aber ist die, so er sich umb unser willen auffs aller tieffest erunter gibt, yns fleisch, yns brod, ynn unsern mund, hertz und schos, Und dazu umb unser willen leidet, das er unehrlich gehandelt wird beyde auff dem creutz und altar ..." [73]. „Es ist Gottes ehre nicht entkegen, das er nach der Gottheit allenthalben, auch yen der hellen, sey" [73a]. Zugleich wird hier abermals mit ausgesprochen, daß der Satz „Christus ist Gott selbs" ein Satz des Glaubens ist, denn der Glaube — er allein — „gibt Gott Ehre", und das heißt „ihm glauben, ihn für treu und wahrhaftig, weise, gerecht, barmherzig, allmächtig halten, in summa: ihn anerkennen als Urheber und Spender jegliches Guten" [74]. Oder grundsätzlich formuliert: fides est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis. Extra fidem — das dem extra Christum entspricht — amittit deus suam iustitiam, gloriam, opes etc., et nihil maiestatis, divinitatis, ubi non fides [75].

Der Gehalt dieser Aussage „Christus ist Gott selbs", oder daß in Christus die allgegenwärtige Gottheit „personlich" und — was nahezu dasselbe ist — „wesenlich" da ist, hat man auf die Formel gebracht von der Konkretisierung Gottes in der Menschheit Christi [76]; und man hat gegenüber der gern vertretenen These von der bei Luther vollzogenen „schranken-

---

71) F. Hildebrandt, EST, S. 80.

72) WA. 23, 155, 15.

73) WA. 23, 156, 30; vgl. noch H. Lauerer, Die Kondeszendenz Gottes = Das Erbe Martin Luthers, Ihmels-Festschrift, 1928, S. 258—272. Bes. S. 267: „Gott vollendet Seine Göttlichkeit, indem Er sich menschlich gibt: das ist Seine Kondeszendenz, wie sie von Jesus Christus aus alles durchdringt, was mit Christus zusammenhängt."

73a) WA. 26, 437, 15.

74) WA. 40 I, 360, 20.

75) WA. 40 I, 360, 5.

76) E. Seeberg, Luthers Theologie I, 1929; P. W. Gennrich, Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit, 1929.

losen Personalisierung des Gottesgedankens" m. E. mit Recht für Luther bemerkt, „streng genommen wird Gott Person nur in Christus" [77]. Das ist die Gestalt, in der Gott allein im Endlichen als der trinitarische begegnet. Man wird hier nicht weiter fragen müssen, was das innerhalb der Struktur von Luthers Gottesgedanken bedeute. Wir können in unserem Zusammenhang das Problem der Gliederung dieses Gedankens nach dem Schema potentia absoluta — potentia ordinata unberührt lassen (wobei die potentia ordinata noch gesondert wird in den in Natur und Geschichte wirksamen und in den durch Christus im Gnadenreich wirksamen Willen). Es kommt hier an auf den Deus incarnatus als den Gott der Offenbarung, der als solcher revelatus und absconditus ist. Denn der innerste Gedanke in der Christusverkündigung Luthers ist, daß Gott den „Abgrund seiner Maiestät" in Christus offenbart; deus non potuit comprehendi, ideo misit filium, in quo tamquam signo wir hafften und gelockt werden ad hoc quod invisibile [78]. „Es mus aber Christus der Deckel sein und die larwen, die unser herr Gott für sein angesicht stelle et videat nos mit einem newen angesicht an" [79]. Aber der Deus incarnatus wird eigentlich erst revelatus. Die eine Offenbarung fordernde und ermöglichende Verhüllung „im Fleisch", die involucra, die dem Sünder den vertrauenden Aufblick zu Gott, zur divina maiestats cum omnibus suis donis erlauben, bedürfen der Deutung durch das Wort [80]. Es schließt Gott und Christus zusammen im Sinne des Satzes, von dem wir ausgingen: „Christus ist Gott selbs". Wenn es von Gott heißt: „Uberal ist er, er will aber nicht, das du uberal nach yhm tappest, sondern wo das wort ist, da tappe nach, so ergreiffestu yhn recht" [81], so heißt es: „also auch Christus, ob er gleich allenthalben da ist, leßt er sich nicht so greiffen und tappen... Es sey denn, das er sich dir anbinde und bescheide dich zu eim sonderlichen tissch durch sein wort und deute dir selbs das brod durch sein wort" [82]. Daß der

---

77) E. Seeberg, Luthers Theologie I, 187, Anm. 11.
78) WA. 27, 234, 35.
79) WA. 40, 208, 17.
80) WA. 42, 296, 22.
81) WA. 19, 492, 22.
82) WA. 23, 151, 10 u. 29.

Deus incarnatus und absconditus zum revelatus wird — der Gegensatz ist in beiden Fällen der Deus nudus —, wirkt sich auch in Luthers Christusverkündigung unverkennbar aus; nämlich in der Betonung der „Menschheit" — wovon hernach zu reden sein wird — und in dem Verständnis der Auferstehung als „Verklärung", d. h. als manifestatio per spiritum sanctum. „So ist das Evangelium Christus, in dessen Fleisch Gott verborgen war, der aber durch den Geist in der Auferstehung von den Toten zu unserm offenbaren Herrn und König eingesetzt worden ist"[83]). Die fides incarnationis scheint mir innerhalb des ganzen Glaubens an Christus bei Luther zu fließen aus dem credere, quod Christus sit mortuus et resurrexit[84]), d. h. von der in der Auferstehung durch den Geist erfolgten Enthüllung des incarnatus, crucifixus, absconditus her. So ist der Glaube an den gekreuzigten Christus der Glaube an den verborgenen Gott. „Verbum enim caro factum est" et sapientia incarnata ac per hoc abscondita nec nisi intellectu attingibilis, sicut Christus non nisi revelatione cogniscibilis[85]). Zur Sicherung und zur Begründung dieser Einsicht muß es dann heißen: fanaticum est, sine verbo et involucro aliquo de Deo et divina natura disputare... Qui autem extra ista involucra deum attingere volunt, isti sine scalis (hoc est verbo) nituntur ad coelum ascendere, ruunt igitur oppressi maiestate quam nudam conantur amplecti et pereunt[86]).

Diese Selbstoffenbarung des incarnatus, absconditus geschieht also durch das Wort, das dem Glauben den widervernünftigen Tatbestand deutet. Zugleich ist aber auch die Inkarnation Konkretisierung des Wortes Gottes selbst. „Wort" und „Christus" gehen bei Luther immer ineinander über. „Wort" ist zunächst Schöpferwort Gottes als die zweite Person der Trinität. „Wenn aber Gott redet und das wort gefellet, so ist er nicht allein, so kan er auch das wort nicht selbs personlich sein, das er redet, Darumb, weil das wort auch Gott ist, mus es ein ander Person sein, Also sind die zwo Person ausgedrückt: der vater, der das wort spricht und das wesen von yhm selbs

---

83) E. Seeberg, Luthers Theologie I, 199.
84) Vorles. über den Römerbrief, ed. Ficker, I, 93, 23.
85) Vorles. über den Römerbrief, ed. Ficker, II, 75, 15.
86) WA. 42, 11, 19.

hat, der son, der das wort ist und vom vater kömpt und ewig bey yhm ist"[87]). Dieses göttliche Wort wird Mensch, um vom Menschen gehört zu werden und ihn „wortförmig" zu machen. Dem Ergriffenwerden des Sünders vom Wort entspricht so das Ergreifen des Wortes im Glauben[87a]). Darin vollzieht sich die Selbstoffenbarung Gottes an den Menschen zugleich als Deutung dieser Offenbarung. „Das Wort ist das Handeln Gottes mit dem Menschen, seine Konkretisierung im Leiblichen, und es ist zugleich die von Gott selbst vollzogene Deutung dieses Geschehens, das Christus ist"[88]). Die „Menschheit" Christi, und das ist für Luther „nicht nur der Mensch Jesus, sondern alles, was überhaupt die Konkretisierung des Ewigen im Endlichen, Leiblichen darstellt, ‚der jungfrawen schos' die ‚Krippe', das Kreuz, . . . die Schrift und die Apostel"[89]), wird so Träger des göttlichen Worts, das stets verbum efficax ist.

Auch darin bleibt also jenes „Christus ist Gott selbs" lebendig, daß das verbum, auch das verbum externum, die potentia dei ist[90]). Darauf kommt es in unserem Zusammenhang an. Darum kann die Frage nach dem Verhältnis des Offenbarungs- und des Offenbarung deutenden Wortes im einzelnen unerörtert bleiben. Auch das Wort in der Bibel muß als „Christus geystlicher leyb" notwendig gottmenschliche Gestalt haben, d. h. geisthaltig sein[91]). Denn Gott loquitur non grammatica vocabula, sed veras et subsistentes res[92]). Nur an die Hauptfunktion des in menschlichem

---

87) WA. 24, 29, 14.

87a) Vgl. De lib. christ., WA. 7, 53, 15: Cum autem haec promissa dei sint verba sancta, vera, iusta, libera, pacata et universa bonitate plena, fit, ut anima, quae firma fide illis adhaeret, sic eis uniatur, immo penitus absorbeatur, ut non modo participet sed saturetur et inebrietur omni virtute eorum. Si enim tactus Cristi sanabat, quanto magis hic tenerrimus in spiritu, immo absorptio verbi omnia que verbi sunt animae communicat. Hoc igitur modo anima per fidem solam, sine operibus e verbo dei iustificatur, sanctificatur, verificatur, pacificatur, liberatur et omni bono repletur vereque filia dei efficitur . . . nullum opus adhaerere verbo dei nec in anima esse potest, sola autem fides et verbum in ea regnant: quale est verbum, talis ab eo fit anima . . .

88) Gennrich, a. a. O., S. 27.

89) Gennrich, a. a. O., S. 28.

90) WA. 27, 76, 28 u. 32.

91) Vgl. Hildebrandt, a. a. O., S. 95 f.

92) WA. 42, 17, 17.

Reden gesprochenen und durch den Geist im Glauben wirksamen, „ins Herz geschriebenen"[93]) Deutungswortes sei erinnert: es macht das „für sich" inkarnierte ewige Schöpfungswort zu dem „für uns" Mensch gewordenen: „Denn aber ist er dir da, wenn er sein wort dazu thut vnd bindet sich damit an vnd spricht, hie soltu mich finden ..."[94]). Dieses verbum Christi ist aber durchaus „das Wort, in dem Christus selber lebendig gegenwärtig ist, es gehört so zu ihm, daß es nur in der unmittelbaren Verbindung mit ihm dieses Wort ist"[95]). Darum „rühmet" bei der Verkündigung „sich Gott, er sey selbs ynn unserm mund, wenn wir reden"[96]). Christi Kommen est nihil aliud quam quod praedicat per totum mundum. Nam qui Christianus est et praedicat ipsum, non ipse facit opus, sed Christus, quando audimus Euangelium, ipsum Christum audimus, et sua propria vox est verbumque suum est, quod dicitur[97]). Und darum will Gott, daß das „mundlich wort" mehr geehrt werde quam Christi humanitas[98]).

Am deutlichsten wird dieses Verhältnis am Gedanken der Ubiquität, an dem jenes „Christus ist Gott selbs" bei Luther in letzter Folgerung erscheint; denn „der Christus, der im Wort zu uns kommt, ist zugleich der auf Erden wandelnde, leidende und sterbende und der in Ewigkeit regierende Gott-Mensch

---

[93]) WA. 17, I, 269, 31: Christus praedicavit omnia mundlich, quae Christianus debet scire. Spiritus sanctus scripsit in corde. Vides officium spiritus sancti, nempe ut in cor inscribat, quod extra praedicatur, non contemnatur.

[94]) WA. 23, 150, 13.

[95]) Gennrich, a. a. O., S. 33.

[96]) WA. 17 II, 315, 36; vgl. die bekannte Stelle aus Wider Hans Worst, WA. 51, 517, 5: „ein Prediger muß nicht das Vater unser beten, noch Vergebung der sünden suchen, wenn er gepredigt hat (wo er ein rechter Prediger ist), Sondern muß mit Jeremia sagen vnd rhümen: Herr du weißest das was aus meinem munde gangen ist, das ist recht und dir gefellig, Ja mit Sanct Paulo vnd allen Aposteln vnd propheten trotzlich sagen: Hec dixit Dominus Et iterum. Ich bin ein Apostel vnd prophet Jesu Christi gewest ynn dieser predigt. Hie ist nicht not, ja nicht gut vergebung der sunde zu bitten, als were es vnrecht geleret, Denn es ist Gottes vnd nicht mein wort ..."

[97]) WA. 20, 364, 38/365.

[98]) WA. 17 I, 5, 13.

Jesus Christus" [99]). Als die dextra Dei erhält er die Bestimmung der Allgegenwart. Zu dem Glauben, „das unser herr Jhesus Christus wesendlicher natürlicher Gott sey, und die gottheit ynn yhm gantz vnd gar leibhafftig wonet wie S. Paulus sagt, Col. 2, also das außer Christo schlecht kein Gott noch Gottheit ist", gehört auch die Folge, „. . . das er zugleich allenthalben ist und wesendlich, personlich hymel vnd erden vnd alles erfulle mit seiner eigen natur vnd maiestet" [100]).

Man versteht das Anliegen Luthers in diesem Gedanken nur, wenn man ihn begreift aus der Vorstellung der Konkretisierung der nicht gegenständlichen Gottheit, die alles erfüllt [101]). So kommt hier, bei der Analyse des Gehalts der Aussage „Christus ist Gott selbs" noch stärker als an den vorher besprochenen Punkten — Titulation Herr Zebaoth, Regel der richtigen Gotteserkenntnis, gloria Dei — zum Ausdruck, daß Christus persönlich und wesentlich, substantialiter, realiter, essentialiter „Gott selbs" sei. Zugleich aber auch, daß Gott nicht außerhalb des Gottmenschen persönlich existiert. In Christus ist die ganze Gottheit konkretisiert, und darum muß es der ganze Christus sein, d. h. der Gott-Mensch, wie ihn die Lehre von der communicatio idiomatum her begrifflich zu erfassen sucht. Man muß sich klar sein, daß hier in der Tat die Zweinaturenlehre „im Ansatz erledigt" ist [102]), daß hier die Dialektik des Heiligen Geistes, „der es gantz gibt", entgegengestellt wird der zerstückelnden nestorianischen. Es darf nichts, kein letzter Abstand, die Einheit des Gott-Menschen unter Vorbehalt stellen. Man hat, m. E. zum Teil mit Recht — darauf aufmerksam gemacht [103]), daß der von Luther mit dem Dogma einschließlich des Prädikats ϑεοτόκος übernommene Gedanke der Jungfrauengeburt

---

99) Gennrich, a. a. O. S. 62.

100) WA. 23, 138, 26 u. 140, 6.

101) Angewandt auf die Realpräsenz im Abendmahl heißt das: „Wie Gott als Lebenskraft in aller Kreatur gegenwärtig ist, ohne dabei selbst an die sinnliche Beschränktheit der Kreatur gebunden zu sein, so befindet sich Christus hier auch in der Kreatur, ohne selbst damit Kreatur zu werden." (Gennrich, a. a. O. S. 144.) Notwendig folgt daraus die Ablehnung des Symbols im Abendmahl oder in der Taufe. Denn der Heilige Geist non est symbolum sed vita (WA. 20, 782, 12).

102) Hildebrandt, EST, S. 79.

103) Hildebrandt, EST, S. 80.

eigentlich mit seiner Anschauung von der realen Gegenwart Gottes im Fleisch unvereinbar sei. Das deutet sich in der Art an, in der Luther bekanntlich die Notwendigkeit der Jungfrauengeburt behauptet: „seine mutter muste Jungfraw und on mans zu thun schwanger werden, wie wir ym glauben bekennen: ‚der empfangen ist vom heiligen geist' etc. . . . Also kunds gesein, das er mensch on sunde und Herr uber sunde were . . ." [104]). Aber Luther betont zugleich „Quamquam mater virgo, tamen non erat ein gespenst" [105]); und er sieht deutlich die manichäischen Konsequenzen, ne sit verus homo, sed fantasma per virginem [106]). Und er erklärt: Maria ist „eyn jungferlich weyb und nicht schlecht eyn iungfraw"; „denn iungfraw ist nit eyn nam noch stand der natur. Aber weyb ist eyn nam und stand der natur... Alßo ist Christus mutter eyn warhafftig naturlich weyb". Die „jungfrawschafft Maria" ist „nur eyn personliche eygen tzierde..., nicht denn yhr selb nutz" [106a]).

2. Bisher ist aus der die fides Christi inhaltlich bestimmenden und für die Christusverkündigung bei Luther grundlegenden umfassenden unitas die besondere unitas der „Gottheit und der Menschheit" im wesentlichen unter dem Gesichtspunkt des „Christus ist Gott selbs" und unter dem der Selbstoffenbarung Gottes, seiner Konkretisierung, angedeutet worden. Hier gilt die Regel „Wie tieffer wir yn (Christus) bringen kunnen ins fleisch...ist es dir noch besser" [107]); Deus est incarnandus ut certam formam cognoscendi et appraehendendi Deum haberemus [108]); d. h.: auch in diesem Zusammenhang sieht sich Luther gedrängt zu seinem starken Reden von der wahren und wirklichen Menschheit, ja geradezu Menschlichkeit Christi. Das wird aber auch gleich stark motiviert auf der anderen Linie in der Anschauung Christi, die nicht durch den Gedanken des offenbarenden Handelns bestimmt ist — wenngleich auch dieses Handeln Offenbarung ist —, sondern auf der

---

104) WA. 19, 151, 8.
105) WA. 27, 485, 6.
106) WA. 18, 707, 29.
106a) Vgl. WA. 10 I 1, 356, 18 — 358, 15.
107) WA. 34 I, 147, 10
108) WA. 43, 231, 29.

das Mittlertum Christi gleichsam zu Gott hin gewendet wird im besonderen Amt der Versöhnung und Erlösung.

Es kann hier nicht im einzelnen Luthers Verständnis des Werkes Christi im engeren Sinne, an dem auch die trinitarische Personen-Unterscheidung von Vater und Sohn lebhafter laut wird, erörtert werden. Aber es kommt auf folgendes an: das Werk kann nicht von der Person getrennt werden. Das gilt unbeschadet der Unterscheidung: „Das er von natur mensch und Gott ist, das hat er für sich, aber das er sein Ampt dahin gewendet und seine liebe ausgeschüttet und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und zu gut"[109]). Am Werk „wird" vielmehr das Wesen des Gottmenschen; von ihm hat er seinen Christusnamen: Proponit autem Christum scriptura auff die weis, quod non solum sit homo repletus gratia et vita aeterna, sed tribuit ei Amt et opus, a quo denominetur Christus[110]). Christus non dicitur Christus, quod habet naturam humanitatis et deitatis, sed ab officio et opere, quod suscepit . . .[111]). Mit Bezug auf das bisher Erörterte heißt das: die Werke Christi sind als Handeln Gottes der volle Inhalt des Wortes, der Selbstoffenbarung Gottes.

Im Aufriß seiner Anschauung vom Werk Christi folgt Luther im allgemeinen der abendländischen Tradition. Der Grundgedanke ist der der Versöhnung; sie ist die Voraussetzung der Erlösung, entsprechend dem Verhältnis des „verloren und verdammt" auf seiten des Menschen. Die Versöhnung geschieht durch den Tod Christi, in dem er die Strafe erleidet, deren die Menschen schuldig sind. Bezogen ist die Versöhnung auf den Zorn Gottes wie auf den aus Furcht und Feindschaft gegen den zornigen Richter gewachsenen Zorn des Menschen. Die Ritschlsche Interpretation des Versöhnungsgedankens bei Luther sieht nur auf dieses Zweite; sie kann um des ihr zugrundeliegenden Gottesgedankens willen nicht anders. Aber Luther selbst hat das als ein vix dimidio praedicari Christum bezeichnet; Ira dei est vera, non ficta[112]). Der Tod Christi ist weder bloß exemplar,

---

109) WA. 16, 217 f.
110) WA. 20, 540, 1.
111) WA. 16, 217, 11.
112) WA. 26, 37, 29 und 31.

typus, idea Christianorum[113]), noch „Leistung" an die gottwidrigen Mächte[114]), sondern Genugtuung an die Gerechtigkeit Gottes. Allerdings nicht in dem Sinne der anselmischen Satisfaktionstheorie, sondern als Erfüllung des auf die Gemeinschaft mit den Menschen gerichteten ordnenden Willens Gottes. Dieser Wille bestand von Ewigkeit, darum ist auch seine Erfüllung durch die Tat Christi am Kreuz ein überzeitliches Ereignis. „For hin ist für Gotteß awgen das sterben Christi auch gewest, Aber heimlich Eph. 1 (v. 4)" [115]); und die Botschaft davon, das Evangelium, ist von Christo „vor Gotteß angesicht" gepredigt worden, „Ee der welt grundt gelegt wardt" [116]). Sofern das Werk des Erlösers den Inhalt des Wortes ausmacht, dieses Wort zugleich das ewige göttliche Wort, Gott selbst ist, ist die Versöhnung verstanden als Vorgang bei Gott. Deutlich wird das im Blick auf die Austeilung der durch Christus erworbenen Sündenvergebung: „Die erwerbunge ist eyn mal geschehen am creutze, aber die austeylunge ist offt geschehen, vorhyn und hernach von der wellt anfang bis ans ende, Denn weyl er (Christus) beschlossen hatte, sie eynmal zuerwerben, gallts bey yhm gleich viel, er teylet sie aus zuvor odder hernach durch seyn wort" [117]). Dennoch ist das historische Faktum des Kreuzes Luther ebenso notwendig und unzweifelhaft wie die Menschheit des Sohnes Gottes. Aber seine Stellung zur bloßen Historie, zum factum, ohne ihren Nutzen, ohne den usus facti, wird hier spürbar; anders gesagt: die beherrschende Stellung des Kerygma in seiner Christusverkündigung. Allein das factum haben, das heißt metaphysice von Christus reden; das richtet nichts aus. Ipsa sola spectatio Christi nihil facit. Das ist schwärmerische ignorantia Christi, die nichts weiß von dem quare und dem ad quid, also vom usus der Inkarnation. Dagegen wehrt sich Luther[118]). Er weiß sich hier eins mit Paulus, Petrus und den anderen Aposteln, die sich haben: „nit vil bekümmert mit der ordnung und histori der auffersteeung, sonder vil mer getriben die krafft

---

113) WA. 26, 37, 29.
114) A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I, 1882, S. 224.
115) WA. 45, 403, 29.
116) WA. 45, 415, 2.
117) WA. 18, 203, 34.
118) WA. 26, 65, 20.

und nutz derselben, das denn das geringst ist vor dem menschen anzusehen. Flaysch unnd blut verwundert sich mer ab der geschicht, darumb haben die Euangelisten die histori schlecht beschriben, nit vil acht gehabt auff die wörter, damit sie uns von der geschicht rissen auff den nutz, damit wir nit auff das unnötig fallen und darneben die Frucht verlieren, wie die gethon haben, die das leyden und aufferſteeung Christi mit unnutzem geschwetz und vil worten herauß gestrichen . . ." [119]).

Noch schärfer tritt dieses Interesse am Evangelium, d. h. am Kerygma heraus in folgender Stelle aus der Kirchenpostille: „Gott hatt mehr auffs Euangelium und diße offentliche tzukunfft durchs wort, denn auff die leypliche gepurt odder tzukunfft ynn die menschheyt acht gehabt. Es ist jhm umb das Euangelium und unßern glawben tzu thun geweßen, darumb hatt er seynen ßohn datzu lassen mensch werden, das das Euangelium mocht von yhm predigt werden . . ." [120]). Erst die Verkündigung macht das Ereignis zu einem Ereignis „für uns". „Si hundert tausend Christus crucifixi et nemo de eo dixisset, quid profuisset factum: traditum in crucem" [121])? Das gilt für die Kreuzigung „von Ewigkeit". — „Aber diß alleß were unß nicht nuczlich geweßen, das Christus von Ewigkeyt vor Gott am Crewcz ist gehangen, wenn mann unß daß nicht hett Eroffnet durchs wort und durch ein Eusserlich zeychen" [122]) — ebenso wie für das „zeitliche" Ereignis: „Denn es were seyn mensch werden niemand nutz, wo nitt eyn Euangelium darauß were worden, dadurch erkenne ynn alle Welt und kundt wurde, warumb er mensch sey worden, das die vorsprochen benedeyung außteyllet wurd allen, die durch Euangelium ynn Christum glawbten" [123]). Zur redemptio ipsa facta muß so die redemptio praedicata kommen, entsprechend dem doppelten Wirken Christi, nämlich: mediatio vel redemptio et testimonium de remissione peccatorum et mediatione [124]). Hier zeigt sich wiederum die Bedeutung jener Offenbarungslinie, von deren

---

119) WA. 17 I, 183, 37.
120) WA. 10 I 2, 7, 12.
121) WA. 26, 40, 10.
122) WA. 45, 415, 3.
123) WA. 10 I 2, 7, 7.
124) WA. 26, 40, 2.

Inhaltlichkeit hier geredet wird; ihre Funktion ist — wie schon erörtert — die Verwirklichung des „für mich" [125]) in der „Austeilung" ihres Inhalts. „Christus ist der bott gottlicher tzusagung an die gantze welt" [126]). Es ist die Predigt der Sündenvergebung auf Grund der Versöhnung. In der Gehorsamstat des Sohnes offenbart sich der ewige Liebeswille des Vaters. Das ist der Grund der Versöhnung auch des Zornes beim Menschen.

Durch die damit hergestellte Gemeinschaft ist der Mensch frei von den Mächten der Sünde des Todes und des Teufels. Das ist die Erlösung, deren Kräftigkeit durch die Auferstehung des Erlösers erwiesen ist. Luther hat die Erlösung in ausführlicher Weise und in Anlehnung an die altkirchlichen Väter, besonders an Gregor, geschildert als einen kosmischen Kampf mit den Mächten des Verderbens.

3. Vom Werk aus, das bei der Fülle der Aussagen Luthers darüber schon bei ihm im Schema des munus triplex auf die Person bezogen werden kann, wenngleich diese Aufteilung, wie sie z. B. Th. Harnack vornimmt, der Einheitlichkeit in der Mannigfaltigkeit von Luthers Christusverkündigung nicht recht entsprechen will, vom Werk aus wird noch einmal — entsprechend den auf der Offenbarungslinie gewonnenen Aussagen — die gottmenschliche Person Christi erfaßt. Inwiefern das ganze Glaubensinteresse Luthers an der wahren Menschheit hängt, wird hier noch begreiflicher: sie verbürgt die Wirklichkeit der Versöhnung und Erlösung und ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch überhaupt etwas erfährt davon, daß Gott seine Erlösung will. „Es hilfft nit, das du gott anruffist, wie die Juden thun unnd die Turcken... Die gottliche natur ist uns tzu hoch und unbegreyfflich, darumb hatt er uns tzu gutt sich begeben ynn

---

[125]) Vgl. WA. 17 I, 183 ff. Predigt v. 16. April 1525 über „Nutz und frucht der auffersteeung Christi". Es ist verfänglich, hier von „fortlaufender" Offenbarung zu reden und das in dem Sinne zu verstehen: „Demnach gilt kein Gotteswort, das nicht Wort für uns, d. h. das nicht Anrede, keine Offenbarung, die nicht Offenbarung in uns ist." (Vogelsang, Christusglaube, 1935, S. 8.) Gottes Wort „gilt" stets als Gottes Wort, unabhängig von einem „Sichöffnen" eines angeredeten Ich. Es wirkt Gnade, wo es öffnet; Gericht, wo es verstockt.

[126]) WA. 10 I 2, 158, 32.

die natur, die uns am aller bekendlichsten ist, als die unßer. Da will er unßer warthen, da will er sich finden lassen und sonst nicht; wer hie yhn anrufft, der ist ßo bald erhoret, hie ist der thron der gnaden, da niemant außgeschlossen wirt, der do kumpt"[127]). „Das ist der rechte Christus und recht erkand, Und wer Christum also kennet, der kennet auch den Vater; Denn solche Erkenntnis leret ja, das dis (und kein anders) Gottes des Vaters rat, hertz und wille ist von ewigkeit, das er allein umb dieses seins Sons willen uns wil gnädig sein und selig machen, Und niemand zu Gott komen sol denn durch diesen, der da ist unser Sündentreger und Gnadenstuel"[128]). So greift, wie der zweite Satz neben dem ersten zeigt, auch hier jene dem besonderen Werk des Erlösers gegenüber nicht abgrenzbare Offenbarungslinie wieder ein: „Wäre Christus nicht ein natürlicher Mensch gewesen, so wüßten wir nicht wie die Erlösung eine Wirklichkeit für uns sein könnte, und wie wir ihrer gewiß werden sollten, denn wir vermögen ja in eine wirkliche Gemeinschaft mit Gott nur zu gelangen, wenn Gott selbst eine wirkliche reale Verbindung mit dem Menschen hergestellt hat; und das ist damit geschehen, daß er selber wirklicher, natürlicher Mensch wurde"[129]).

So beschreibt Luther eingehend die wahre Menschheit Christi als durch die Sündlosigkeit von allen anderen Menschen unterschieden; er sucht darum die Vorstellbarkeit des menschlichen Lebens der gottmenschlichen Person aufrechtzuerhalten. Dem dient ein dreifaches: einmal die gelegentlich mit erstaunlicher Kühnheit vorgenommene Schilderung: Christus „hat nicht gefladdert als ein Gespenst, sondern gewonet unter den Leuten etc., Augen, Ohren, Mund, Nasen, Brust, Bauch, Hende und Füße wie ich und du gehabt; hat Milch gesogen, die Mutter hat sein gepfleget wie eines andern Kinds, er hat sich gehalten wie ein ander Mensch"[130]). „Das ist: er hat gessen, getruncken, geschlafen, gewachet, ist müde, traurig, frölich gewesen, hat geweinet, gelachet, jn hat gehungert, gedürstet, gefroren, geschwitzet, er hat geschwatzet, gearbeitet, gebetet. In Summa:

---

127) WA. 10 I 1, 356, 2 ff.

128) WA. 21, 435, 10.

129) Gennrich, a. a. O. S. 56.

130) WA. 46, 634, 14.

er hat alles gebraucht zur notdurfft und erhaltung dieses lebens, hat gethan und gelidden wie ein ander mensch . . . hat sich nicht von den Leuten entzogen, in einen winkel verkrochen noch in die Wüsten gelauffen, . . . sondern hat sich offentlich erzeiget, gepredigt, wunderthaten gethan" [131]. Communia puerorum non sunt neganda Christo . . . Lusit cum eis, ivit cum eis et alia puerilia fecit sicut verus homo et verus puer [132]; nur ist er „eyn ßonderlich kindt geweßen, das sonderlich fur andern hat alßo tzugenommen; denn seyne complexion war edler, und gottis gaben und gnaden waren reycher ynn yhm denn ynn andern" [133].

Wie Luther das im einzelnen durchführt, wie er in psychologischer Verdeutlichung das wahre Menschsein zu malen sucht, wie er aber andererseits dabei durchaus jener Stellung zur bloßen Historie etwa der spätmittelalterlichen oder gar der apokryphen Leben Jesu getreu allem eigentlich Biographischen ausweicht, entsprechend der Vernachlässigung der geordneten Historie seitens der Apostel und Evangelisten, das mag man sich etwa an den Texten verdeutlichen, die W. Köhler — allerdings entgegen den Intentionen Luthers — in der Ordnung zu einem Leben Jesu zusammengestellt hat. Treue und Freiheit gegenüber den kanonischen Evangelien zeigen sich hier gleicherweise [134].

Der Vorstellbarkeit des menschlichen Lebens der gottmenschlichen Person dient zweitens die bei der Schilderung des Menschseins Christi angewendete Einsicht, daß der incarnatus zum revelatus wird durch das Fortschreiten des seine Person deutenden Werkes. Die Menschheit Christi erscheint hier als „eyn handgetzeug und hawß der gottheytt, und ob er wol voll geystis und gnaden ist allezeytt geweßen, hat yhn doch der geyst nit allzeytt gleych beweget, ßondern itzt hietzu erweckt, itzt datzu, wie sich die sach begeben hatt. Alßo auch, ob er wol ynn yhm ist geweßen vom anfang seyner empfengniß, doch gleych wie seyn leyp wuchs und seyne vornunfft tzunam naturlicher weyß als ynn andern menschen, als senckte sich auch ymer mehr und

---

131) WA. 46, 598, 32; 633, 8.

132) WA. 45, 429, 26.

133) WA. 10 I 1, 448, 12.

134) Wie Luther den Deutschen das Leben Jesu erzählt hat. Schrr. Ver. f. Ref. Gesch. 127/128. 1917. 2. Aufl. 1934.

mehr der geyst ynn yhn und bewegt yhn yhe lenger yhe mehr"[135]). Diese Aussage ist ebensoweit von einem christologischen Theorem entfernt — auch wenn die Beschneidung oder noch mehr die Taufe als Beginn des Amtes in diesem Zusammenhang erscheinen[136]) — wie jene psychologisierenden Beschreibungen des täglich-menschlichen Lebens Christi von einem „Leben Jesu".

Drittens wird das gleiche Interesse an der Vorstellbarkeit der wahren Menschheit des Gottmenschen wahrgenommen durch den Gedanken der Einziehung oder Heimlichhaltung oder des Nichtgebrauchens der göttlichen Gewalt[137]) — unbeschadet der Feststellung: „Gott in seiner natur kan nicht sterben, Aber nu Gott und Mensch vereinigt ist in einer Person, so heißts recht Gottes tod, wenn der mensch stirbt, der mit Gott ein ding oder eine Person ist"[138]).

Auch von diesem Gedanken gilt also, daß er nicht in erster Linie ein Beitrag ist zur Klärung des Verhältnisses der beiden Naturen zueinander, ebensowenig wie alle anderen Aussagen, die man zur Lehre von den beiden Ständen des Gottmenschen zusammenordnen kann, z. T. im Sinne Luthers. Es kommt immer wieder an auf den ganzen Christus. „Wenn Luther auch auf das wirkliche Menschsein Christi um der Versöhnung willen das größte Gewicht legt, so sieht er in ihm als dem Erlöser doch immer zugleich den erhöhten Gottessohn, der zur Rechten Gottes sitzt und die Macht des Todes und der Sünde überwunden hat"[139]).

Da das Werk und die Person des Erlösers in der Verkündigung unmittelbar zusammengehören, so können hier die einzelnen „christologischen" Erwägungen etwa über das Fleisch

---

135) WA. 10 I 1, 447, 12.

136) WA. 52, 605, 7: „... wie er denn solches Ambt bald am achten tag angefangen hat, da er ist beschnitten worden ..."; WA. 20, 218, 1 (Taufe); WA. 10 I 1, 214, 13: „Allda (in der Taufe) ist Christus tzum doctor gemacht, da hub er auch an, unnd da ging das Euangelium erst auff durch Christum selbs ..."

137) Vgl. Luthers Ausführungen zu Phil. 2, 5 ff.: WA. 17 II, 237 ff.

138) WA. 50, 590, 19 = FC., Sol. Decl. VIII, 44, Bekenntnisschriften d. ev. luth. Kirche, 1930, 1031, 11.

139) Gennrich, a. a. O. S. 61.

Christi in seiner geistlichen, d. h. sündlosen Art und in seinem Bei-Gott-Sein außer allen Kreaturen, dennoch unter ihnen, unerörtert bleiben. Ebenso die Einzelheiten der communicatio idiomatum und der Kritik an der Alloiosis. Dasselbe gilt von den Formeln, die alle zur Theologie des usus der Inkarnation gehören: in Christo, per Christum, vor allem propter Christum. Dagegen bedarf die Einheit von Person und Werk für sich noch einer letzten Verdeutlichung:

4. Die unitas von Person und Werk, die sich im Wort des Symbols: „unsern Herrn" zusammenfaßt, und derzufolge vom Werk aus die Person erkannt wird, die durchaus keine privata persona ist[140]), findet ihren besonderen Ausdruck im exemplar-Gedanken. Man hat ihn neuerdings als die Zentralidee der Christologie Luthers herauszuarbeiten versucht, was m. E. etwas zu weit geht. Aber in ihm faßt sich sowohl die von Augustin übernommene doppelte Betrachtungsweise Christi als exemplum und sacramentum zusammen, als auch die aus dieser höheren Einheit beider folgende Abgrenzung gegenüber der Imitationschristologie einerseits, der Satisfaktionschristologie andererseits, d. h. also der beiden christlichen Theologien, die Christus irgendwie in den Verfügungsbereich menschlichen Denkens und religiösen Verhaltens ziehen.

Der geschichtliche Christus ist das exemplar, d. h. das Urbild der göttlichen Heilswirksamkeit und der Heilswirklichkeit für den Menschen, sofern er mit der Gnade Gottes schlechthin identisch ist, und sofern iustitia dei und iustitia fidei zusammenfallen. Diese und andere Gleichsetzungen sind hier grundlegend wichtig. Sie erfolgen auf dem Grunde der Glaubenserfahrung in ihrer Aktualität: „Der Glaube findet in dem Leben des einmaligen vergangenen Christus, in Menschwerdung, Kreuz und Erhöhung, exemplarisch die Heilswirksamkeit Gottes und Heilswirklichkeit des Menschen vertreten und vermag infolge dieser

---

140) WA. 40 I, 448, 2: Es steht „allein auff dem vocabulo: ‚yper ymon'. Hoc est vitium omnium Sophistarum et patrum, ut faciant Christum privatam personam, verum; sed non ibi consistendum; nondum habeo Christum, per hoc non vocatur; sed quando datur tibi ista innocentissima persona, quod fit Rex et sacerdos meus, servit mihi, exuit sanctitatem et vult esse peccator: volo te portare; da geht Christus an."

exemplarischen Einheit den geschichtlichen Jesus mit der ewig gegenwärtigen Gotteswirksamkeit und Heilswirklichkeit zu identifizieren. Insofern kann der einmalig vergangene Jesus als ‚exemplar‘ der iustitia dei in all ihren Bezügen vom Glauben aus mit dieser in eins gesetzt und insofern als Ursache, Inhalt und Gegenstand des Heilsglaubens bezeichnet werden“ [141]). Christus als die iustitia dei in ihrer dem Glauben erfahrbaren schenkenden Wirksamkeit „ist unsere Gerechtigkeit und wirkt unsere Gerechtigkeit“ [142]). Das heißt im einzelnen: „1. Christus offenbart die im Glauben bestehende Gottesgerechtigkeit in seinem geschichtlich-einmaligen Leben. 2. Christus ist die ewig wirkende göttliche Gnadenmacht infolge seiner exemplarischen Einheit mit Gott. 3. Christus ist die ewig-wirkliche menschliche fides infolge seiner exemplarischen Einheit mit dieser“ [143]).

Entscheidend ist der erste Satz. In ihm wirkt sich der an Röm. 8, 29 gewonnene Gedanke von der für den Christen konstitutiven conformitas imaginis filii dei aus [144]): Christus verdeutlicht die Besonderheit des Lebens im Glauben; er ist exemplar bzw. exemplum im Sinne von exemplar aller anderen Werke Gottes nach diesem opus proprium und opus primum [145]), er ist exemplum im Sinne von idea et signum unserer Erlösung. Zum Unterschied von der imitatio-Frömmigkeit ist die imitatio dieses exemplar-exemplum nicht Voraussetzung für den Glauben, sondern Ausdruck des Glaubens. „Nicht um Christus zu werden, muß man ihn nachahmen“ — das exemplum ist „das geringst stuck an Christo, daryn er andern heyligen gleych ist“ [146]), in diesem

---

141) H. Thimme, Christi Bedeutung für Luthers Glauben. 1933, S. 18 f.

142) H. Thimme, a. a. O., S. 49.

143) H. Thimme, a. a. O. S. 77.

144) Vgl. dazu E. Wolf, Staupitz und Luther. 1927, S. 204 f., 206 ff. und W. von Loewenich, Luthers Theologia crucis. 1929.

145) Vorles. über den Römerbrief, ed. Ficker II, 204, 11: Necesse est enim opus Dei abscondi et non intelligi tunc, quando fit... Sic enim egit in opere suo proprio, quod est primum et exemplar omnium operum suorum, i. e. in Christo. Quem tunc, quando voluit glorificare et in regnum statuere, sicut omnium discipulorum piissima cogitatio ferventer optabat et expectabat, maxime contrarie fecit mori, confundi et ad inferos descendere. . . Ita cum omnibus sanctis facit.

146) WA. 15, 396, 18.

Sinne „ist Christus dyr nichts mehr nutz, den eyn ander heylig. Seyn leben bleybt bey yhm und hilfft dyr noch nichts, und kurzlich, die weyße macht keynen Christen, es macht nur gleyßner" [147]) — „sondern weil man so wie Christus ist, erfährt man notwendigerweise sein Schicksal" [148]). Non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores [149]).

Dies im exemplar-Gedanken zusammengefaßte Verhältnis wechselseitiger Deutung von Person und Werk Christi einerseits, Person und Leben des Gläubigen andererseits hat Luther namentlich in der Frühzeit in alle Konsequenzen verfolgt; sowohl auf das Leiden und Auferstehen Christi wie auf die communio idiomatum im Zweinaturenschema wird es angewandt: Sic enim fit communio ideomatum, quod idem homo est spiritualis et carnalis, justus et peccator, bonus et malus. Sicut eadem persona Christi simul mortua et viva, simul passa et beata, simul operata et quieta etc. [150]). Daher sind — heißt es in einer Predigt von 1516 — Gottes fremdes Werk die passiones Christi et in Christo, crucifixio veteris hominis et mortificatio Adae, Opus autem Dei proprium resurrectio Christi et iustificatio in spiritu, vivificatio novi hominis. Ut Rom. 4. Christus mortuus est propter peccata nostra et resurrexit propter iustificationem nostram. Ista itaque conformitas imaginis filii Dei includit utrumque illud opus [151]).

Der Zusammenhang zwischen Christusanschauung und Rechtfertigungslehre beim jungen Luther im exemplar-Gedanken, hergestellt durch die tropologische Deutung der ganz auf Christus bezogenen Schrift, läßt sich durch zahlreiche Beispiele dieser und verwandter Art belegen. Es fehlte auch nicht an Verschiebungen in der Ausführung. So tritt z. B. in der Vorlesung über den Hebräerbrief der Gedanke der exemplarischen Heilsursächlichkeit Christi stärker heraus, als in derjenigen über den Römerbrief. Auf die ihm zugrundeliegende Grundgleichung Christus = iustitia Dei = fides kommt es hier an; denn sie bleibt bestehen, auch wo die Eigentümlichkeit jener frühen Aus-

---

147) WA. 10 I 1, 11, 8.

148) Thimme, a. a. O. S. 23. Vgl. Anm. 145.

149) WA. 2, 518, 16.

150) Vorles. über den Römerbrief, ed. Ficker, II, 172, 30.

151) WA. 1, 112, 37—113, 3.

sagen verschwindet, d. h. wo Christus nicht mehr „als exemplar in den Gesamtbereich der göttlichen Wirksamkeit einbezogen wird" [152]), sondern als Urheber und Inhalt der Erlösung entgegengesetzt wird gegen die Majestät des Richtergottes, d. h. also, wo der zweite Grundgedanke in Luthers Christusverkündigung, der des Mittlers — Christus salvator et mediator — die Führung erhält. Auch noch für den großen Galaterkommentar und für die Disputationen der dreißiger Jahre läßt sich die exemplar-Idee in ihrer Grundstruktur nachweisen. Immer gilt: wir empfangen Gerechtigkeit nicht von Christus her, sondern mit Christus.

Der exemplar-Gedanke kann so die Festigkeit und Lebendigkeit der Einheit der fides Christi nach ihrem Inhalt und nach ihrer Funktion erkennen lassen, eine Einheit, deren innerer Bewegtheit man nicht gerecht zu werden vermag, wenn man Luthers Aussagen über Christus im Schema der Naturen-, der Stände- und der Ämterlehre zu erfassen sucht.

IV.

Der exemplar-Gedanke führt aber noch über die in ihm beschlossene Grundgleichung Christus = iustitia dei = fides zurück auf die besondere Situation, in der sie widerfahrende Wirklichkeit wird: auf die Situation der Anfechtung: Hii (sc. qui in tribulatione sunt) sunt fideles Christi, in quibus abundant passiones Christi, ita et consolationes eiusdem [153]). Und zwar kommt die Situation der Angefochtenheit und des bösen Gewissens in doppelter Hinsicht in Betracht: einmal, weil sie der von Christus exemplarisch vorgelebten Lage auf seiten des Christen entspricht, bis hin zur Angefochtenheit mit der Gottverlassenheit am Kreuz; und sodann, weil in ihr das Rettende mitten in diesem Anfechtungsgericht und unter der Gewalt Satans und der Sünde eben in Christo erfahren wird.

Was das Erste, die von Christus exemplarisch vorgelebte Lage des Christen anlangt, ist hier der Ort, an dem Luthers eigentümliche und tiefe Gedanken vom angefochtenen

152) Thimme, a. a. O. S. 162.
153) WA. 5, 158, 18.

Christus[154]) einzuordnen sind. Sie machen mit der Menschwerdung letzten Ernst als mit einem Hintreten unter die Sünde und den Sündenfluch. So ausnahmslos von allen Äußerungen des menschlichen Lebens Jesu gilt, daß sie ohne Sünden geschehen, obschon alles als unser Tun und Lassen wahrhaftig sündig ist[155]), so unantastbar Jesu Schuldlosigkeit ist, so streng gilt andererseits, daß er für uns zur Sünde gemacht worden sei und daß er, ohne Schuld, in allen Stücken dem letzten Sünder ähnlich gemacht worden sei, dem nichts als Gottes Zorn ins Gewissen fährt und ihn in Verzweiflung stürzt[156]). Die Anfechtung mit der Gottverlassenheit bezeichnet das Gemeinsame zwischen Christus und dem Sünder — freilich nach dessen sündiger Tat[157]). Die geistliche Passion Christi ist kein Spiegelfechten gewesen, weil sie den Satan, die Sünde und den Tod bei sich hatte[158]). Gott hat, so meint Luther im Blick darauf, Christus zum Sünder gemacht, schuldig aller Sünden in der Welt; gewiß nicht in seinem Wesen — „Non dico, quod grundlich so sey" —, aber in der ganzen Härte der Erfahrung des Sünderseins im Gewissen eben in der Anfechtung mit der Gottverlassenheit: „es ist im (Christo) zu seyn, quasi ipse peccatum fecerit und weil got also zuruck hat gezogen, Satan hat ihm spruch furgehalten als glüende spies. ‚Misere mei', denn ich hab mich an dir versundiget." — Das umschreibt Bedeutung und Grenze der Aussage: quod fuerit Christus peccator[159]). — Luther setzt sie

---

154) Vgl. E. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther. 1932. Bereits vorher: E. Wolf, Staupitz und Luther. 1927, S. 207 ff.

155) WA. 5, 604, 36: Neque enim potuit peccare aut malum facere CHRISTVS, etsi ea, quae fecit ipse, si nos faceremus, vere peccata fierent... Comedit ille, dormivit, ivit, vigilavit et omnia fecit sine peccato...

156) WA. 5, 607, 28: Et ex hac parte versus (sc. Ps. 22, 2) promicat id, quod diximus: Christum pro nobis factum esse peccatum, quod deserente deo, sine culpa, factus est similis per omnia novissimo peccatori, cui non nisi ira dei in conscientiam irrueret et in desperationem urgeret.

157) WA. 5, 605: Vere derelictus est per omnia, sicut peccator derelinquitur, postquam peccavit, licet non derelictus fuerit, sicut peccator derelinquitur, antequam peccet.

158) WA. 27, 108: „Ist nicht ein spiglfechten gewest haec passio, sed ein ernst, quia 3. habuit secum; Satan, peccatum et mortem...

159) WA. 27, 109, 1 ff. Karsamstag-Predigt 1528.

den Bemühungen der ratio entgegen, Christus derart von der Sünde und den Sündern zu trennen, daß er sowohl exemplum imitabile, d. h. Verkörperung eines sittlichen Ideals werde als auch Richter [160]). Aber wie das Symbol bekennt: „gelitten unter Pontio Pilato usw.", ebenso soll und muß gesagt werden: peccator peccatorum. Die Inkarnation als die „Einhüllung" in das Menschsein macht nicht Halt bei Fleisch und Blut, zu ihr gehören auch Sünde, Tod und alle Strafen als deren Durchleiden für die Welt in der Anfechtung mit der Verworfenheit, mit der Gottverlassenheit, mit der Hölle [161]).

---

160) Wie beides in diesem Christusbild der ratio zusammengehört, ist bereits gezeigt; vgl. oben S. 181. Noch einmal sei erinnert an den grundlegenden Unterschied der „zweierlei Weisen" Christus zu erkennen: „Am ersten nach dem Leben, wie hie gesagt wirt: Etliche sagen, du seyest Helias, Etliche Johannes usw. Also wo nur vernunfft ist und flaysch und blut, Die kan nit weyter Christum ergreyffen Denn allain für ainen hailigen frummen man, der ain fein exempel von jm gebe, dem nach zufolgen sey. Die vernunft kan jn nicht weyter versteen, und wann er gleich hewte hie gienge. Nun wer jn also annympt, allain vor aim exempel ains guten lebens, Dem ist der hymel noch beschlossen, und hat Christum noch nit ergriffen noch erkant, helt jn allain für ainen hailigen man als Helias ist gewest. Darumb merk die regel: wo allain vernunfft ist, do ist allain der verstand, das man jn helt wie aynen lerer und ainen hailigen man, das wert nun weil der hymlisch vatter nit leret. Der ander verstand von Christo ist der, denn sant Peter sagt: du bist ain sonderlich man, nit Helias, nit Johan. usw., Nicht der andern leüten vorgeet. Es ist nott vil hoecher mit dir, Du bist Christus der hailig Gottes sun. Das kan kainen hailigen zugemessen werden, weder Johanni noch Helie noch Hiere. usw. Darumb wann man in allain für ainen frummen man helt, so beleybt die vernunfft ymmer weben und schweben, fellt von ainem auff den andern, von Helia auff Hieremiam, aber hie wirt ausgezogen und gehalten etwas sonderlichs vor allen hailigen und gewisses. Dann wenn ich Christum ungewiß hab, do ist mein gewissen nymmer still, mein hertz hat auch nymer ruw, darumb ist hie ain underschaid gesetzt zwischen dem glauben und wercken, do verklert sich Christus uns selber, wie man jn erwischen soll, nit mit wercken: mit wercken kumpt man nit an jn, die werck kommen hinden nach, ich muß zum ersten in seine güeter treten, das er mein sey und ich sein, das will er haben da er sagt: du bist Christus des lebendigen gottes sun usw." WA. 10 III, 209, 5 ff. Predigt vom 29. 6. 1522 über Matth. 16, 13 ff.

161) WA. 40 I, 434, 5 ff. Hoc bene notandum. Vides quomodo statim ab initio laborarit racio, ut Christum nihil faciat quam separare a peccatis et peccatoribus, ut esset exemplum imitabile, et facere iudicem. Sed Christum involvere debemus et involutum cognoscere sicut carne et

Erst von hier aus gewinnt, was oben als Zweites angedeutet wurde, die Christuserkenntnis ihren entscheidenden Wert; denn hier erst wird er erkennbar als der revelatus Deus, als der, der er ist, sofern die Erkenntnis sich eben vollzieht in der Angefochtenheit des Erkennenden selbst. Nur der Angefochtene weiß wirklich, was Christus ist: „Tentatio, die leret, was Christus ist. Ich habs offt erfarn, wie der nham Christus hilfft, das mich, ob Got will, niemandt dauon sol treyben. Die selb experientia macht mir die Schrifft gewiß“ [162]). Das im „Feld der Zornesmächte“ angefochtene blöde Gewissen verkriecht sich in dem an Christus selbst verdeutlichten gehorsamen Durchleiden dieser Situation in das Wort der göttlichen Zusage. „Et krich ex feld peccati in Christum und heng mich an Christus hals und krich in Tauff et articulum: Natus, in die hole verkrich“ [163]). Hier wird aus dem „blöden“ Herzen ein „unerschrockenes“; denn aus Gewissen und Wort, aus Herz und Christus wird durch den Glauben „ein Kuche“. Dieses „In-Sein“ in Christus schafft bona conscientia, purum cor. Hier wiederholt sich der Sieg am Kreuz über die Mächte des Verderbens. „Hos Tyrannos (der Welt nämlich) in cruce per sanguinem uno die geschlagen, und schlegt sie noch on unterlas, quia praedicat quod omnes, qui credunt in eum, solten frey sein a lege, peccato, morte. Die schlacht gehet noch heutiges tages per verbum, Sacramenta“ [164]). Das Christum im Herzen haben und das Herz in Christo haben ist gleichbedeutend mit versari in coelo. Das Ergreifen Christi gerade in der Situation der Verzweiflung als Glaube an das von außen, d. h. von jenseits des eigenen Fühlens kommende Wort der Verheißung macht den Christen;

---

sanguine, sic peccatis, morte et penis omnibus. Sic nego peccatorem, etiam crucifixum. Non minus absurdum dicere eum a morte occisum a deo quam peccatorem, Cum vero fides nostra dicat passum etc. sub Pontio. Si hoc non absurdum, ergo etiam non hoc est: peccator peccatorum. ‚Agnus dei.‘ Est innocens quidem, sed eius innocentia premitur peccatis totius mundi, quia simul reus omnium peccatorum mundi. Quaecumque ergo male gessi, sic propria Christi, ut ipse gessisset.

162) WA. TR. I, 448.

163) WA. 36, 284, 12; 285, 1; vgl. G. Jakob, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers, S. 41 ff.

164) WA. 49, 24, 2.

hier fallen Erkennen Christi und Wohnen Christi im Herzen zusammen. Im Gegensatz zur fides historica, mit der auch der Türke „in Christum" glaubt, und auch im Gegensatz zur fides theologica des katholischen Glaubensbegriffes heißt es vom rechten Glauben: fides facit ex te et Christo quasi unam personam[165]). „Der heylige geyst bringt Christum yns hertz und leret yhn erkennen, zundet es an und macht es mutig . . . Wenn nur Christus ynn meynem hertzen wonet und regiret meyn gantzes leben, ob der glawbe gleich schwach ist, ligt doch nicht daran . . . Wo er nu wonet, da ist alle fülle, got gebe er sey schwach oder starck. Wonen aber ist nichts den Christum erkennen, was er sey und was man sich zu yhm versehen sol, nemlich, das er unser heyland sey . . ."[166])

Damit ist die Stelle angedeutet, an der die fides Christi für Luther selbst zu dem ihn zwingenden Anliegen seiner Verkündigung wurde. Die sogenannte dynamische Interpretation seiner Christologie, um die es den neueren Bemühungen geht, ergibt sich von der Anfechtung her. Zum Dogma und zur Schrift tritt so drittens das Widerfahrnis der Anfechtung und der Rettung aus ihr: dieses Dreifache gestaltet die Christusverkündigung Luthers. Sein Kerygma, die von ihm verkündete fides Christi, ist von daher bestimmt; man wird fragen dürfen, inwiefern es durch diese Bestimmtheit, insbesondere durch die Gedanken über Rechtfertigung, über die Grundgleichung Christus = iustitia dei = fides auch begrenzt ist, also ein reformatorisch paulinisierendes Kerygma.

Alles aber kommt an auf die fides Jesu Christi. Im Alten Testament steht „tapfer", daß „Adam ein Christen ist gewest, schön so lang fur Christus gepurt, Denn er eben den glauben an Christum gehabt hat, den wir haben, Denn die zeit macht keine unterscheid des glaubens, Der glaube ist eynerley von anfang der welt bis ans ende, Darümb hat er eben das empfan-

---

165) WA. 40 I, 285, 5. Vgl. zu dieser unio cum Christo v. Loewenich, Luthers theologia crucis. S. 134 ff. und besonders die sorgsam zu interpretierenden und durchaus unmystischen Ausführungen im Traktat De libertate Christiana (27), WA. 7, 65, 26 ff.

166) WA. 17 I, 436, 2; zu Eph. 3, 17.

gen durch seinen glauben, das ich empfangen habe, Christum hat er nicht mit augen gesehen wie auch wir, Er hat yhn aber ym wort gehabt, so haben wir yhn auch jm Wort ... der glaube ist eben einerley, So sind alle veter eben wie wir durch das wort und glauben rechtfertig worden und auch darynne gestorben"[167]). Es ist die Einheit von Habakuk 2, 4 und Röm. 1, 17, die das unterstreicht: „es ist ein gemeiner spruch von allen Gotts worten, das man den selbigen muß gleuben, es werde am anfang, mittel odder ende der welt gered, ... Es ist aber dennoch einerley Euangelion, das da zukunfftig war und nu komen ist, gleich wie einerley Christus, gestern, heute und ewiglich (Ebre. xiij), on das er auff ander weise verkundigt wird fur und nach seiner zukunfft, da ligt aber nichts an: Es ist gleichwol einerley glaube und geist, der an yn gleubt"[168]). Und noch später: Ita prima pars est redemptionis, quam habemus per solam fidem, et hoc sacramento implentur decem praecepta et nobis donatur redemptio gratis. Alterum exemplum est, quo sectamur Christum et bene operamur. Quare ist es alles des glaubens schuld, quicquid fit. Ergo bene dictum est: Sola fide facit omnia[169]).

Auf solche Erkenntnis baut sich der Satz, in dem sich die Christusverkündigung bei Luther lebendig zusammenfaßt: fides Christi est omnis virtus et incredulitas omne vitium ... Quia per fidem fit homo similis verbo Dei, verbum autem est filius Dei, Ita efficitur, ut sit filius Dei omnis, qui credit in eum[170]).

Abgeschlossen: 1. Januar 1935.

---

167) WA. 24, 99, 30; vgl. 100, 3 ff.

168) WA. 19, 395, 4.

169) WA. 39, I, 483, 2. Vgl. dazu WA. 46, 670, 12: „Diese weise, als Got in gnaden erkennen, das ist die kunst und weisheit, so allein der Son uns offenbaret hat, und alle Heiligen haben von Anfang der Welt das müssen wissen, oder sind sonst verlorn gewesen ...", denn Christus „hat jnen verkündiget Gottes des vaters Gnad und willen, wie er, der Son, für sie von einer jungfraw Mensch worden und gestorben sey." (672, 8.)

170) Vorles. über den Hebräerbrief, ed. Ficker, II, 44, 3.

Die Christusverkündigung bei Calvin.

Von

Max Dominicé.

Verehrte und liebe Amtsbrüder!

Wenn Sie es so gut heißen, werden wir zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung den Vergleich der beiden Themen machen, die dieser Arbeit nacheinander gestellt worden sind. Ich glaube mich wohl zu erinnern, daß mir bei der ersten Aufforderung, an Ihrer christologischen Studienreihe mitzuarbeiten, aufgegeben wurde, über die „Christologie Calvins" zu sprechen[1]. Jedenfalls ist dieser Gedanke bei mir haften geblieben, daß ich heute von der Christologie Calvins sprechen sollte. Nun liegt es aber auf der Hand, daß ein so benanntes Thema vor allem eine Angelegenheit der dogmatischen Konstruktion sein würde, die eine eingehende Kenntnis der antiken Philosophen, der Väter wie der Reformatoren, voraussetzen würde. Ja sogar der späteren Theologen aus der sogenannten „Protestantischen Scholastik", die von Heppe so reichlich angeführt werden. Um eine Konstruktion würde es sich handeln oder zum mindesten um eine intellektuelle Untersuchung mit dem Ziele, die beherrschenden Teile der Calvinischen Christologie ins rechte Licht zu rücken und ihre Bedeutung im Verhältnis zum Gesamtsystem des großen Reformators zu bestimmen.

Indessen ist mir dann mitgeteilt worden, daß das Thema besser lauten sollte, „Die Christusverkündigung bei Calvin". Und ich halte auch dieses Thema für weit angemessener als das erste. „Christusverkündigung" . . . Verkündigung einer Botschaft, die Jesus Christus betrifft; Predigt von Jesus Christus; die Art und Weise, Christus zu verkündigen. Eben das ist es, um was es sich bei Calvin handelt.

---

[1]) Vgl. zu diesem Vortrag M. Dominicé, L'humanité de Jésus d'après Calvin, Paris, „Je Sers", 1934.

Denn obwohl er nahezu seine ganze Zeit in der Studierstube und am Schreibtisch verbracht hat, ist Calvin doch alles andere als ein Studierstubentheologe in dem tadelnden Sinne, den man oft — soll man sagen, mit Recht? — mit diesem Ausdruck verbindet. Er ist vielmehr vor allem anderen ein Verkünder des Wortes Gottes, ein „verbi divini minister", ein Bote des wiederentdeckten Evangeliums.

Er arbeitet nicht in der zurückgezogenen Stille eines Klosters, um dort das Material zu einem groß angelegten dogmatischen Gebäude, einer gewaltigen „Summa theologica", zu sammeln. Es kommt ihm nicht darauf an, Überlegungen aneinanderzureihen, um daraus ein „System" zu bauen in dem Sinne, in dem es nach ihm die Männer des 19. Jahrhunderts verstehen sollten.

Er ist hineingeworfen in das gewagte Unternehmen des Missionars. Er steht mitten im Kirchenkampf! Er muß wie die Gesellen des Nehemia mit der einen Hand die Kelle halten, mit der er die Stadt Gottes, die Kirche, erbaut, und mit der anderen das Schwert, mit dem er sie verteidigt.

Vor allem verzehrt er sich in der Sorge um die Seelen. Er denkt an die „armen Seelen", die im Reich des Antichristen umkommen, weil sie des Wortes Gottes beraubt sind. Im besonderen will er, wie er es in dem wundervollen Brief an Franz I. sagt, „durch diese meine Arbeit unseren Franzosen dienen, von denen ich viele sah, die Hunger und Durst nach Jesus Christus hatten, aber sehr wenige, die ihn recht kannten". Und um diesen zu helfen, bemüht er sich, ihnen in einer denkbar einfachen Sprache eine Zusammenstellung biblischer Grundwahrheiten zu geben, die ihnen wie ein Schlüssel sein soll, der den Zugang zu den Schätzen der Heiligen Schrift erleichtert. Das ist das Ziel, das der Verfasser verfolgt, als er an seinem ersten „Christlichen Unterricht" arbeitet, der im Jahre 1536 erscheint. Er will den eben entstehenden Gemeinden ein kurzes Bekenntnis ihres Glaubens geben; er will die Seelen, die nach Jesus Christus dürsten, hinführen zu den Quellen der Schrift.

Und dieses Ziel ist durch alle Überarbeitungen des ursprünglichen Werkes hindurch dasselbe geblieben.

Gewiß, von 1536 bis 1539 und dann wieder von 1539 bis 1559 ist der „Christliche Unterricht" großartig erweitert worden, um

schließlich zu einer weitgespannten dogmatischen Abhandlung zu werden. Aber man hat den Eindruck, daß es fast wider Willen geschah, wenn der Reformator auf das Feld der ausgesprochenen Schulkämpfe gezogen wurde. Er gibt sich ihnen nur deswegen hin, weil die Irrlehrer ihn dazu zwingen, indem sie Lehren verbreiten, die den Glauben der Gemeindeglieder gefährden. Nun sieht er sich genötigt durch die Erfordernisse dieser nur der Verteidigung dienenden Polemik bis auf den Ursprung der von ihm bekämpften Irrtümer zurückzugehen, um ihre verderbliche Herkunft aufzudecken. Aber, wenn es nicht gelte, diese verdammten Irrlehrer zu bekämpfen, so würde er sich für seine eigene Person und im Gedanken an die Speisung der Seelen, denen er das Evangelium predigt, mit den hauptsächlichsten Aussagen der Schrift und mit der einfachen biblischen Sprache begnügt haben.

Nichts zeigt dies deutlicher, als seine berühmte Erwiderung an Caroli, der ihn im Jahre 1537 des Antitrinitarismus bezichtigte, indem er vorwand, daß sein kürzlich in Genf veröffentlichter Katechismus nicht die Worte „Trinität" und „Person" enthielte. Calvin erklärt sich darin als orthodoxesten Anhänger des trinitarischen Glaubens, aber er weigert sich, sich durch das Symbolum Athanasianum oder Nicaenum Fesseln anlegen zu lassen (obwohl er ihre Lehre durchaus annimmt), indem er sagt, daß der Glaube nicht an Worte gebunden sein darf, die nicht biblisch sind. Dieser Punkt ist dann in der Institutio von 1541 und in der von 1560 wieder aufgenommen und weiter entwickelt worden. Unser Verfasser erklärt gelegentlich dieser Hauptworte „Trinität" und „Person": „Ich bin nicht so grob und ausfallend, daß ich um dieser einfachen Worte willen einen großen Streit erregen wollte." Und er geht so weit, zu sagen: „Ich wünschte wohl, daß sie begraben würden, vorausgesetzt, daß dieser Glaube in Jedermann sei: Daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ein und derselbe Gott sind, und daß dennoch der Sohn nicht der Vater ist noch der Heilige Geist der Sohn, sondern daß da ein Unterschied der Eigenschaften ist" (I 13, 5). Andererseits zeigt er sehr gut, wie beispielsweise Arius und Sabellius bei allem Festhalten an den biblischen Worten von Vater, Sohn und Heiligem Geist, in Wirklichkeit diesen Worten eine ganz andere Bedeutung unterlegen als die Orthodoxen.

So waren denn Athanasius und die anderen Kirchenväter gezwungen, Worte zu bilden, die die Lehre genauer festlegten, wobei es selbstverständlich ist, daß diese Worte nicht die Absicht haben, der biblischen Belehrung irgendetwas hinzuzufügen, sondern einfach dazu da sind, die letztere etwas ausführlicher zu bestimmen und sie gegen verderbliche Lehren zu verteidigen.

Calvin selbst legt angesichts der erhabensten Lehren des Christentums fortwährend ein Zeugnis intellektueller Demut ab und beschränkt sich auf ein Mindestmaß von Worten. Er schreibt im besonderen über die Trinität: „Halten wir wohl im Auge, daß, wenn es uns ohnehin bei allen hohen Geheimnissen der Schrift zukommt, zuchtvoll und bescheiden zu sein, dieses gewiß nicht das letzte ist, und daß uns also sehr not tut, darauf Acht zu haben, daß unsere Gedanken und Zungen sich nicht weiter vorwagen, als die Grenzen des Wortes Gottes verlaufen."

Wir müssen also in dieser Frage „viel mehr Gelehrsamkeit als Scharfsinn aufbringen und es uns ja nicht in den Kopf setzen, Gott anderswo zu suchen als in seinem Wort, über ihn irgendetwas zu denken, es sei denn, daß wir durch das Wort Gottes geleitet werden und nichts darüber sagen, das nicht aus dem Wort gezogen und geschöpfet sei" (I 13, 21).

Es wird schwer halten, glaube ich, ein theologisches Denken zu finden, das enger an das Wort Gottes gebunden wäre als das Calvins. Das beständiger darauf bedacht wäre, sich mit nichts anderem zu beschäftigen, als mit den Fragen, die wirklich das Heil der Seelen angehen und deswegen alle „eitlen, müßigen oder ausschwärmenden Fragen", wie er sagt, zu vermeiden. Die Irrlehrer und die Scholastiker dritter Güte haben sich schon viel zu sehr darin gefallen.

Unsere Reformatoren haben in die überfüllte Werkstatt der Schultheologen den Grundsatz einer ganz großen und meisterhaften Vereinfachung eingeführt, die sich ihnen gleicherweise durch die Erfordernisse der Heiligen Schrift wie der evangelischen Frömmigkeit auferlegte.

Wir stehen also in vollem Widerspruch zu Professor Wernle [2]), wenn er bezüglich der christologischen Kapitel der Institutio

---

[2]) P. Wernle, Der evangelische Glaube III, Calvin, 1919.

schreibt: „Entsetzlich ist es nur, daß man nun bei Calvin durch das Tor dieser irreligiösen Wortfechtereien und häßlichen orthodoxen Lehrstreitigkeiten ins Heiligtum des Christusglaubens einziehen muß" (41). Und weiter: „Unwillkürlich fragt man sich nach der Lektüre dieser Kapitel: Wie konnte diese Zusammensetzung theologischer Reflexionen eine Christusfreude und Christusliebe erzeugen?" (46). Wir jedenfalls verstehen nicht, in welcher Verfassung der verehrte Baseler Professor die genannten Abschnitte gelesen hat, daß er sie so beurteilt. Sie scheinen uns im Gegenteil ganz erfüllt zu sein von lebendigem Glauben an Jesus Christus und überquellend von Liebe zu dem Erlöser, dessen Person und dessen Werk ausschließlich in ihrer Beziehung zu dem Heil betrachtet werden, das sie uns verschaffen.

Professor Wernle erkennt dies übrigens selber an, wenn er schreibt: „Calvin handelt vielmehr von dem, was wir an Christus für uns gewinnen (es wäre wohl besser zu sagen: was wir von Christus für uns bekommen), als von dem, was Christus war und tat" (44).

Es ist wahr, daß dieser Satz für unseren Verfasser einen Tadel an die Adresse Calvins bedeutet, weil er in seinem „Christlichen Unterricht" nicht von dem Leben Jesu gesprochen hat in dem Sinne, in dem unsere neuzeitlichen Schriftsteller sich bemühen, seine historische Persönlichkeit vor unseren Augen wieder aufleben zu lassen. Professor Wernle stellt fest, daß der Reformator nur von dem dreifachen Amt des Christus redet: er ist Prophet um der Predigt des Evangeliums willen, die er an uns ausrichtet; er ist König um seiner geistlichen Herrschaft willen, die er vom Himmel her über seine Kirche ausübt; er ist Priester um seines Kreuzes und seiner Fürbitte in der Herrlichkeit willen, und er schließt folgendermaßen: „Schöne erbauliche Gedanken des Predigers, die aber unser Verständnis des Lebenswerkes Jesu in den Evangelien wenig zu fördern geeignet sind" (44).

Wir rühren hier an einen sehr wichtigen Punkt. Von Jesus Christus sprechen, heißt für Calvin niemals von einer religiösen Persönlichkeit der Vergangenheit sprechen, der gegenüber wir

uns wie die Zuschauer verhielten mit der Aufgabe, über sie zu urteilen, ihre Charaktermerkmale, ihre Reden oder Handlungen zu verstehen und zu erklären. Jesus so betrachten, würde bedeuten, diese Zuschauerstellung einzunehmen, die ein Professor kürzlich mit der des Leporello im Don Juan verglich, und die für die Mehrzahl der neuzeitlichen Schriftsteller so bezeichnend ist.

Von Jesus Christus reden, bedeutet für Calvin gerade nicht als Zuschauer von ihm reden, sondern als Glaubender und Zeuge, der sich selbst ganz für das einsetzt, was er sagt, der Jesus Christus b e k e n n t, der ihn verkündigt (Christusverkündigung!).

Er verkündet ihn als den g e g e n w ä r t i g e n M i t t l e r, d. h. als den, der in jedem Augenblick sich ins Mittel legt zwischen Gott, seiner Majestät und Heiligkeit einerseits, und ihm selbst, seinem Elend und seiner Sünde andererseits. Man fühlt geradezu, wie der Reformator Eile hat, ans Herz des Versöhnungsgeschehens, unseres Heiles zu gelangen, sobald er überhaupt von Jesus Christus spricht. In der Institutio von 1536 zeigt er sogleich, daß das, was er von Jesus Christus sagt, nur dann einen Sinn hat, wenn es uns dazu führt, unser ganzes Vertrauen (fiducia) auf ihn zu setzen. Und er schließt eine schöne Abhandlung über die Menschheit und Gottheit des Erlösers mit dieser Versicherung: „Daß also niemand hinfort sich quälen möge, um zu erfahren, wo er einen Mittler findet". (Opp. sel. I, 78). D. h. er schreibt als Seelsorger für Seelen, die nach Gewißheit dürstet, und nicht für kluge Geister, die es nach Diskussionen gelüstet.

Die Bewegung ist die gleiche im Jahre 1541. Er zeigt von Anfang an, daß der Name Jesus „Erlöser" bedeutet und daß er uns vom Vater gesandt ist, um uns von der Sünde zu erlösen. Er spricht davon nicht als Metaphysiker, sondern als ein Frommer. Erst dann untersucht er die Frage seiner ewigen Zeugung.

Noch 1560, als die Institutio immerhin bereits das Aussehen einer gewaltigen dogmatischen Festung gewonnen hatte, behandelt er das christologische Problem ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der N o t w e n d i g k e i t e n f ü r u n s e r H e i l. Die Überschrift seines ersten Kapitels über diesen Gegenstand zeigt

dies sehr deutlich: „daß es nötig war, daß Jesus Christus Mensch wurde, um seines Mittleramtes zu walten“ (II, 12).

„Es war nötig“, — warum? Weil wir verloren sind, und Gott in seiner Güte beschlossen hat, uns zu erretten.

„Nun war es ganz und gar nötig, daß derjenige, der unser Mittler sein sollte, wahrer Gott und Mensch war. Wenn jemand fragt, woher solche Notwendigkeit gekommen sei, so ist zunächst zu antworten, daß sie nicht (wie man sagt) eine einfache und unbedingte gewesen ist; vielmehr ist die Ursache dafür in dem ewigen Ratschluß Gottes gegeben, von dem das Heil der Menschen abhing. Nun hat der Vater aller Milde und Güte eben das verordnet, was er als das Nützlichste für uns erkannte. Denn, da unsere Ungerechtigkeiten sich wie eine Wolke zwischen ihn und uns gelegt und uns gänzlich vom Reiche Gottes entfernt hatten, um zu verhindern, daß wir dahin gelangten, konnte niemand das Mittel sein, um uns zu versöhnen, der nicht dort zu Hause gewesen wäre. Aber wer wäre dahin gelangt? Hätte sich eines unter den Kindern Adams gefunden? Aber sie hatten alle samt ihrem Vater einen Schrecken vor dieser erhabenen Majestät. Hätte einer der Engel genügt? Aber sie bedurften alle ebenso sehr eines Hauptes, damit sie durch die Verbindung mit ihm gestärkt würden, auf ewig bei Gott zu bleiben. So blieb denn kein anderes Mittel übrig, sollte nicht alles zum Verzweifeln sein, als daß sich die Majestät Gottes selbst zu uns herabließe, da es ja nicht in unserem Vermögen stand, zu ihr hinaufzusteigen. Darum war es nötig, daß der Sohn Gottes uns zum Immanuel wurde, d. h. zum ‚Gott mit uns‘. Und zwar dergestalt, daß seine Gottheit und die menschliche Natur innig vereinigt würden, sonst wäre die Nachbarschaft nicht nahe genug gewesen, noch die Verwandtschaft hinreichend gewiß, um uns wirklich hoffen zu machen, daß Gott unter uns wohne. Denn unser Schmutz und seine Reinheit würden eine zu große Trennung verursacht haben; selbst wenn der Mensch noch im Stande der Unschuld gewesen wäre, so wäre seine Stellung noch zu niedrig gewesen, um ihn bis zu Gott vordringen zu lassen. Um wieviel weniger hätte er sich so hoch erheben können, nachdem er sich durch seinen tödlichen Fall in den Tod und die Hölle gestürzt hat? Nachdem er sich mit soviel Dreck besudelt hat, stinkend geworden ist in seiner Fäulnis und verdorben in jedem Unheil? Darum

ist es nicht ohne Grund, daß St. Paulus, da er Jesus Christus als Mittler vorstellen will, ihn ausdrücklich einen Menschen nennt. ‚Es ist‘, sagt er, ‚ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus‘ (I. Tim. 2, 5). Er hätte ihn ebensogut Gott nennen, oder sowohl die Bezeichnung ‚Mensch‘ als die Bezeichnung ‚Gott‘ auslassen können, aber, weil der Heilige Geist aus seinem Munde sprach, der unsere Schwachheit wohl kannte, hat er sich dieses Heilmittels bedient, um dem vorzubeugen: er stellte den Sohn Gottes mit uns in eine Reihe, um uns ihm vertraut zu machen. Damit sich nun niemand quäle, wo er den Mittler suchen müsse, oder auf welchem Wege er zu finden wäre, so zeigte er dadurch, daß er ihn ‚Mensch‘ nannte, an, daß er unser Nächster ist. D. h., daß er uns näher berührt als irgendetwas anderes, er, der unser Fleisch ist. Dies alles, das andernorts länger ausgeführt ist, bedeutet in Kürze, daß wir ‚nicht einen Hohenpriester haben, der nicht könnte Mitleiden haben mit unseren Schwachheiten, sondern der versucht ist, allenthalben gleich wie wir, doch ohne Sünde‘ (Hebr. 4, 15)“ (Inst. II 12, 1).

Es ist also deutlich, daß der Reformator von den Notwendigkeiten unserer Erlösung ausgeht. Wir werden sehen, daß er sich auch weiter auf dieser Ebene hält. Man beachte nur die folgenden beiden Abschnitte, die alles Wesentliche enthalten.

„Dies wird noch besser verstanden werden, wenn wir hervorheben, von welcher Bedeutung das Amt des Mittlers gewesen ist. Es bedeutet unsere Wiederherstellung in der Gnade Gottes, so daß wir seine Kinder sind und Erben seines Reiches, während wir, als verfluchte Nachkommenschaft Adams, Erben des höllischen Verderbens wären. Wer hätte das bewirken können, wenn nicht der Sohn Gottes selber Mensch geworden wäre und nun in der Weise von dem Unsrigen nähme, daß er uns das Seinige dafür mitteilte? Daß er aus Gnade das das Unsrige sein ließe, was von Natur das Seinige war? Da wir nun das Pfand haben, daß der von Natur Sohn Gottes war, einen Leib angenommen hat wie wir und Fleisch geworden ist wie unser Fleisch und Bein von unserm Bein, so haben wir die Zuversicht, daß wir Kinder Gottes, seines Vaters, sind. Hat er es doch nicht verschmäht, zu

nehmen, was unser eigen war, um eins gemacht zu werden mit uns und uns teilhaben zu lassen an dem, was ihm eigen war, und so gleicherweise mit uns Gottes und des Menschen Sohn zu sein. Von da kommt die heilige Bruderschaft, von der er uns lehrt, wenn er spricht: ‚Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott' (Joh. 20, 17). Da sehen wir, wie wir des himmlischen Erbes versichert sind dadurch, daß der einige Sohn Gottes, dem das ganze Erbe gehört, uns als seine Brüder angenommen hat, uns also zu Miterben gemacht hat mit ihm (Röm. 8, 17). Weiter war es ganz und gar nötig, daß der, der unser Erlöser sein sollte, zugleich wahrer Gott und Mensch wurde, weil er den Tod verschlingen mußte. Und wer hätte das geschafft, wenn nicht das Leben selber? Er sollte die Sünde besiegen. Und wer hätte das vermocht, wenn nicht die Gerechtigkeit selber? Er sollte die Mächte der Welt und der Luft vernichten. Und wer hätte solchen Sieg erlangen können, wenn nicht der, der die Kraft selber ist, die alles übersteigt? Wo aber ruht das Leben und die Gerechtigkeit und die Herrschaft des Himmels, wenn nicht in Gott? Er ist es also, der nach seiner unendlichen Barmherzigkeit sich zu dem Unsrigen gemacht hat, in der Gestalt seines einigen Sohnes, da er uns erlösen wollte" (Inst. II, 12, 2).

„Das andere Teil unserer Wiederversöhnung mit Gott bestand darin, daß der Mensch, der sich selbst verdorben und verloren hatte durch seinen Ungehorsam, an dessen Stelle einen Gehorsam beibringen sollte, der dem Gericht Gottes genügte, indem er bezahlte, was für die Sünde schuldig war. So ist unser Herr Jesus erschienen, gekleidet in die Gestalt Adams, und hat seinen Namen angenommen, um an seine Stelle zu treten, und das alles, um dem Vater zu gehorchen, und seinem gerechten Gericht seinen Leib als Sühnegeld anzubieten, die Pein zu leiden, die wir verdient hatten, in demselben Fleisch, in dem die Übertretung begangen war. Mit einem Wort, da Gott für sich selbst den Tod nicht schmecken konnte, und wiederum der Mensch für sich selbst ihn nicht besiegen konnte, hat er die menschliche Natur mit der seinigen verbunden, um die Schwachheit der ersteren dem Tode preiszugeben und uns also von unseren Missetaten zu reinigen und zu lösen. Zum anderen, um uns kraft der zweiten Natur den Sieg zu erwerben, indem er für uns den Kampf mit dem

Tode bestand. Darum setzen alle die, die Jesus Christus entweder seiner Gottheit oder seiner Menschheit berauben, seine Majestät und seinen Ruhm herab und verdunkeln seine Güte und Gnade. Andererseits aber schmähen sie nicht minder auch die Menschen, deren Glauben sie umstoßen, der nicht bestehen kann, wenn er nicht auf dieses Fundament gegründet ist. Dazu kommt, daß die Frommen diesen Sohn Abrahams und Davids als ihren Erlöser erwarten mußten, den ihnen Gott in seinem Gesetz und bei den Propheten verheißen hatte. Woraus die frommen Herzen einen weiteren Nutzen ziehen: daß sie, durch den Bericht über seine Herkunft bis zu Abraham und David geführt, besser und gewisser erkennen, daß unser Herr Jesus dieser Christus ist, der unter den Propheten so gerühmt und gefeiert wurde. Aber vor allem ist es uns gut, zu behalten, was ich oben gesagt habe, daß der Sohn Gottes uns ein gutes Pfand der Gemeinschaft gegeben hat, die wir mit ihm haben, durch die Natur, die er mit uns gemein hat, und daß er — bekleidet mit unserem Fleisch — den Tod mitsamt der Sünde erledigt hat, damit der Sieg und der Triumph unser wären. Weiter, daß er dieses Fleisch, das er von uns nahm, zum Opfer dargebracht hat, daß er nach vollzogener Reinigung von unseren Sünden unsere Verdammnis austilgte und den Zorn Gottes, seines Vaters, besänftigte" (Inst. II 12, 3).

Es nimmt nicht wunder, daß Calvin, nachdem er so die (um unserer Erlösung willen) doppelte Notwendigkeit der vollen Gottheit und der vollen Menschheit des Erlösers festgestellt hat, hinzufügt: „jeder, der diese Dinge aufmerksam betrachtet, wie ihre Würde es verlangt, wird ohne weiteres die wilden Spekulationen verachten lernen, die so viele flüchtige und auf Neuigkeiten lüsterne Geister bewegen." Ungern also — wir sagten es bereits — sieht sich der Reformator genötigt, spitzfindigen Gedanken nachzugehen, um die Irrlehrer zu bekämpfen. Der Schluß dieses ersten Kapitels (II, 12) ist darum der Auseinandersetzung mit Osiander gewidmet. Aber Calvin — als rechter Seelsorger auf die geistliche Stärkung der Frommen bedacht — beschließt diese Debatte wie folgt: „Wie dem auch immer sei, diese einfache Feststellung wird den Kindern Gottes genug sein, daß Gott, als die Zeit erfüllet war, seinen Sohn gesandt hat, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz

getan, auf daß er die erlösete, so unter dem Gesetze waren'" (Inst. II, 12, 17).

Das folgende Kapitel: „Daß Jesus Christus die wirkliche Substanz menschlichen Fleisches angenommen hat" (II, 13), besteht fast ausschließlich in einer Widerlegung des Marcionismus und des Manichäismus. Im dritten derjenigen Kapitel, endlich, die Calvin der Person des Mittlers widmet, und das er überschreibt: „Wie beide Naturen im Mittler eine einzige Person bilden" (Inst. II, 14), bekämpft er Nestorius, Eutyches und vor allem Michael Servet. So daß nach Entfernung der polemischen, der rein defensiven oder geradezu negativen Abschnitte aus diesen drei Kapiteln sich ergibt, daß die eigentliche Ausführung, die positive Darstellung des christologischen Dogmas in der Institutio außerordentlich knapp ist, selbst in der ausführlichsten Fassung von 1560.

Woher kommt das? Es kommt daher, daß Calvin keinen Augenblick lang daran denkt (was so viele von den Neueren versuchen würden): die Person Jesu Christi zu erklären. Er treibt keine Psychologie von Jesus Christus, noch schreibt er eine Biographie über Jesus Christus, noch hat er eine Philosophie von Jesus Christus — er weiß aber, daß ihm Gott in Jesus Christus begegnet ist, und will Bericht erstatten von dieser Begegnung. Er kennt das Heil, das Gott uns in Jesus Christus anbietet und schenkt, und er will zeigen, was nötig ist, damit dieses Heil ein wirkliches und vollständiges sei. So, daß die christologische Lehre des Reformators sich auf die Aufstellung folgender Sätze zurückführen läßt:

Unsere Errettung erfordert es, daß ein Mittler sei.

Unsere Errettung erfordert es, daß dieser Mittler wahrhaft Gott sei.

Unsere Errettung erfordert es, daß er wahrhaft Mensch sei.

Unsere Errettung erfordert es endlich, daß Gott und Mensch wahrhaft eins sei in der einzigartigen Person des Mittlers.

Nun gibt es biblische Stellen genug, die uns sagen, daß Jesus Christus alles das gewesen ist.

Damit ist die Tatsache der Mittlerschaft in Jesus Christus hinreichend beschrieben. Es ist keineswegs nötig, mehr davon zu wissen, noch infolgedessen längere Erörterungen darüber an-

zustellen. Die Erscheinung Christi ist ein Geheimnis. Es wird nicht erklärt. Es wird geglaubt. Es wird nicht bewiesen. Der Glaube nimmt es auf, „so wie es uns vom Vater gegeben ist" (Opp. sel. I 82).

Ich würde meinerseits annehmen, daß der Dekan Doumergue recht hat, wenn er — was die Christologie anbetrifft — die Dogmatiker in zwei Lager teilt. Auf der einen Seite stehen die, die das Problem richtig stellen, aber es nicht lösen. Auf der anderen Seite stehen die, die behaupten, die Lösung gefunden zu haben, aber nur deshalb, weil sie eine Seite des Problems unterschlagen und es also falsch gestellt haben.

Calvin gehört eindeutig zu der ersten Gruppe. Ihm liegt einzig und allein daran, das „Daß" festzustellen:

daß Jesus wahrer Gott ist,

daß Jesus wahrer Mensch ist,

daß Jesus in seiner Person Gott und die menschliche Natur vereint.

Aber er kümmert sich nicht darum, das „Wie" zu erklären. Er spricht davon nur, um mit den verschiedenen „Wie" aufzuräumen, den verschiedenen Erklärungen, die diese oder jene Seite des in Christus geoffenbarten und vollendeten Heiles gefährden.

Ein Beispiel möge genügen: es ist offenkundig, daß sich die reformierte Theologie in der Nachfolge Calvins befindet, wenn sie die lutherisch verstandene „communicatio idiomatum" verwirft, weil sie die Wirklichkeit der Menschheit Christi beeinträchtigt, die so bedeutsam ist für die Wirklichkeit unseres Heiles. Abgesehen von solcher Widerlegung gefährlicher Christologien finden wir indessen nirgends in dem gesamten Schrifttum Calvins eine ins einzelne gehende Erklärung des Geheimnisses der Person Jesu Christi.

Denn, wenn man mit dem Reformator die schlichte Aussage macht, daß die beiden Naturen „durch die Einheit der Person" verbunden sind, und dabei auf das Bild von der Einheit von Leib und Seele verweist, so heißt das noch nicht eine Erklärung abgeben. Das bedeutet vielmehr eine Formel nennen, in welcher ein sehr großes Geheimnis beschlossen liegt.

Wir meinen, daß es so richtig sei. Es ist unsere Überzeugung, daß die christliche Unterweisung in der Tat nicht über dies hin-

ausgehen kann. Wir glauben, daß die christliche Unterweisung — ob es sich nun um die Aufgabe des Dogmatikers, des Exegeten oder die des Predigers handelt — nichts anderes tun kann, als die falschen Lösungen zurückweisen und die Wegweiser oder die Schranken bestimmen, innerhalb derer die Wahrheit der Offenbarung Gottes ihren Weg gehen will.

Diese Offenbarung selber freilich, dieses Wort der Wahrheit und des Lebens, des Heiles und der Auferstehung, kann nur Gott selber geben, und er bleibt frei, es zu geben oder nicht zu geben.

Jesus Christus bekannt machen als den Mittler und Erretter, wissen lassen, wer Jesus Christus ist, sichtbar machen und glauben machen, daß Jesus der Christus ist, steht nicht im Vermögen des Menschen, auch nicht der allerrechtgläubigsten christlichen Unterweisung. Diese Aufgabe ist allein Gottes Heiligem Geist vorbehalten. Jesus sprach zu Petrus, als er ihn als den Christus bekannt hatte „Selig bist du, Simon, Jonas Sohn, denn Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel" (Matth. 16, 17). Und das Wort des Heidenapostels ist auf den gleichen Ton gestimmt, wenn er von seiner eigenen Begegnung mit Jesus Christus berichtet: „Da es aber Gott wohl gefiel, der mich von meiner Mutter Leibe an hat ausgesondert und berufen durch seine Gnade, daß *er seinen Sohn offenbarte in mir* . . ." (Gal. 1, 15). Und an anderer Stelle sagt er: „Niemand kann Jesum einen Herrn heißen ohne durch den Heiligen Geist" (1. Kor. 12, 3).

Was die christliche Unterweisung vermag, das ist, diese beiden sich gegenseitig bedingenden Grundwahrheiten festzustellen: Jesus Christus ist Gott, Jesus Christus ist Mensch. Was sie darüber hinaus tun kann, ist, zu bezeugen, daß nicht zwei getrennte Wesen in Jesus Christus sind, sondern eine einzige Person. Aber es steht nicht in unserer Macht zu bewirken, daß dieses Wort des Menschen, dieses dialektische, dieses der natürlichen Vernunft unverständliche Wort zu gleicher Zeit auch *Wort Gottes* sei, d. h. *Offenbarung Jesu Christi*.

Nehmen wir ein Bild: die beiden Aussagen von der vollen Gottheit und der vollen Menschheit des Erlösers können mit den beiden Kohlestücken einer Bogenlampe verglichen werden, die einander gegenüberstehen. Wir können sagen, daß zwischen diesen

beiden Kohlestücken, die zwei elektrische Pole darstellen, ein Funke überspringen soll, aber es steht nicht in unserer Macht, ihn wirklich springen zu lassen. Gott allein kann es. Und ich meine, daß es der Grundirrtum der Häretiker aller Zeiten gewesen ist, daß sie diesen Funken selber springen lassen wollten, daß sie auf die eine oder die andere Weise die beiden Pole der Bogenlampe miteinander verbinden wollten, um ihren Widerstand (opposition!) zu verringern oder gar ganz zu beseitigen. Sie haben versucht, von der Menschheit Christi zu seiner Gottheit einen Weg zu bahnen, der für die menschliche Vernunft gangbar wäre. Sei es (um nur ein Beispiel zu erwähnen), indem man mit Apollinarius sagte, daß in Jesus das σῶμα und die ψυχή menschlich seien, aber, daß die Stelle des νοῦς durch den λόγος Gottes eingenommen sei. Sei es, indem man mit so vielen Modernen — aber handelt es sich nicht im Grunde um das gleiche Anliegen? — die Gottheit des Erlösers als Krönung dessen ansah, daß er ein Heiliger war. Es ist offensichtlich, daß man auf diese Weise einen sehr viel verständlicheren Jesus erhält, einen Jesus, der dem natürlichen Menschen sehr viel annehmbarer ist. Dieser Jesus wird sich jederzeit Zeugnisse seiner Göttlichkeit ausstellen lassen können von Menschen, die trotz ihres Unglaubens eine gewisse Bewunderung für ihn empfinden ... Aber man hat darüber den Christus des apostolischen Zeugnisses verloren, den Mittler und Erlöser, den, der das gegenwärtige Wort ist, das Gott zu meinem Elend spricht im Akt der Offenbarung.

Und eben davon möchte Calvin reden, sei es als Prediger, sei es als Lehrer. Er kennt nichts anderes als das. Er will also nicht eine erklärende und sozusagen „statische" Christologie entwickeln, als ob Jesus Christus ein Gegenstand der Beobachtung und der Analyse wäre. Statt dessen spricht er vom Gott-Menschen in einer Weise, die das Denken unaufhörlich in Bewegung bringt, von Gott zum Menschen, vom Menschen zu Gott, wohl verstehend, daß in dem Augenblick, in dem ich daran denke, es sich um Gott und mich handelt, und daß eben in dieser Bewegung — sagen wir getrost in dieser Dialektik — die Offenbarung des Christus, so es Gott gefällt, Ereignis werden will.

Im Katechismus von 1537 haben wir ein gutes Beispiel dieser „Bewegung" vor uns: „Christus hat unser Fleisch ange-

zogen, damit er nun als des Menschen Sohn uns mit sich zum Sohne Gottes mache, damit er, der unsere Armut auf sich genommen hat, uns seinen Reichtum zukommen ließe, damit er, der unsere Schwachheit angenommen hat, uns mit seiner Kraft und Weisheit stärke, damit er, der unsere Sterblichkeit empfangen hat, uns seine Unsterblichkeit gebe, damit er, der zur Erde hinabgestiegen ist, uns zum Himmel erhöbe" (Opp. sel. I, 398).

In eben diesem dynamischen und aktuellen Sinne redet Calvin auch von der Mitteilung der Eigenschaften (communicatio idiomatum). Nicht in dem Sinne einer wesenhaften gegenseitigen Durchdringung derart (beispielsweise), daß durch die Tatsache der Fleischwerdung Gott selber sterblich geworden wäre, oder daß die menschliche Natur Jesu Christi göttliche Eigenschaften empfangen hätte, die Allwissenheit, die Allmacht, die Allgegenwart usw. . . . Aber wohl in dem Sinne einer Mitteilung „senkrecht von oben", die jedesmal ein Akt Gottes ist, durch welchen er in der Person Christi seine Gottheit darstellt und in einem menschlichen Leben handelt.

Karl Barth scheint mir ganz in der Linie Calvins zu bleiben, wenn er schreibt: „die Gottheit ist der Menschheit Christi nicht so immanent, daß sie ihr nicht auch transzendent bliebe, nicht so, daß ihre Immanenz aufhörte, ein Ereignis ganz im Sinne des Alten Testamentes: immer wieder ein neues, ein von Gott her in bestimmten Begebenheiten wirklich Werdendes zu sein" [3]).

Und sollte das nicht der tiefe Sinn des berühmten „extra calvinisticum" sein, das wir in der Institutio mit folgenden Worten ausgesprochen finden: „Wiewohl nun Christus seine unendliche Wesenheit mit unserer Natur vereinigt hat, so ist da doch kein Riegel noch Gefängnis gewesen: denn er ist auf wunderbare Weise vom Himmel herabgestiegen, nämlich so, daß er dort auch geblieben ist. Er ist ebenso auf wunderbare Weise im Leibe der Jungfrau getragen worden und hat in der Welt gelebt und ist gekreuzigt worden, so jedoch, daß er ganz wie zuvor mit seiner Gottheit die Welt erfüllt hat" (Inst. II, 13, 4).

---

[3]) K. Barth, Kirchliche Dogmatik I, 1 1932, S. 391.

Ein merkwürdiges Beispiel für diese überraschende Lehre fand ich in dem Kommentar des Reformators zu den synoptischen Evangelien. Es handelt sich um den Bericht, der uns Jesus schlafend in dem Fischerboot schildert, als ein Sturmwind sich erhebt und die Jünger in großen Schrecken versetzt. Calvin bemerkt dazu: „Ich denke, daß er wirklich geschlafen hat, soweit es die Verfassung und die Notwendigkeit seiner menschlichen Natur betraf. Seine Gottheit aber wachte, derart, daß die Apostel durchaus nicht befürchten mußten, daß ihr Trost nicht unmittelbar darauf kommen und ihnen Hilfe von Oben gebracht würde" (zu Matth. 8, 23)... „Sie hätten sich also damit zufrieden geben sollen, daß die Gottheit Christi keineswegs dem Schlafe des Fleisches unterworfen war, und hätten zu ihr ihre Zuflucht nehmen sollen" (zu Matth. 8, 25).

Dieses Zitat aus den Kommentaren führt uns nun ganz von selbst zu dem zweiten Teil unserer Untersuchung.

Nachdem dargestellt worden ist, was ich für das Wesentliche der Theorie der calvinischen Christologie halte, möchte ich versuchen zu zeigen, wie Calvin diese Theorie in die Praxis umsetzt, wenn es sich für ihn darum handelt, Texte aus den Evangelien auszulegen.

A.

Jesus Christus ist Gott ... Jesus Christus ist Mensch ... Wie wird diese doppelte Wahrheit im Zusammenhang der Auslegung in Erscheinung treten? Antwort: Auf die einfachste Weise von der Welt, und zwar nacheinander.

Der Reformator folgt Schritt für Schritt dem Text der heiligen Berichte und unterstreicht (je nach dem er sie antrifft) die in den Evangelien verstreuten Züge der Menschheit, sodann die Taten oder die Worte, in denen der Herr offenkundig seine Gottheit betätigt.

Nennen wir einige Beispiele: Calvin legt der Tatsache, daß Jesus wirklicher Mensch gewesen ist, eine besondere Bedeutung bei. „Der Herr", so sagt er, „begnügt sich nicht mit dem bloßen Namen eines Menschen, sondern er nennt sich des öfteren ‚des Menschen Sohn', indem er dadurch klärlich ausdrücken will, daß er ein Mensch ist, der wirklich aus der menschlichen Nachkommenschaft gezeugt ist" (Inst. II, 13, 1).

In der Leidenschaftlichkeit Jesu sieht der Reformator den Beweis und die Gewähr für seine volle Menschheit: „Es ist ganz sicher", sagt er, „daß diejenigen, die sich den Sohn Gottes frei von allen menschlichen Gemütserregungen vorstellen, ihn ganz und gar nicht als den erkennen, der wahrhaftig und im Ernste Mensch gewesen ist" (zu Matth. 26, 36).

„Denn er ist Mensch geworden mit dem Auftrag, zugleich mit unserem Fleisch auch alle menschlichen Leiden und Freuden anzunehmen" (zu Luk. 1, 4).

Dieser Punkt liegt ihm sehr am Herzen. So oft er in einem Text aus den Evangelien auf eine Gemütsbewegung Jesu stößt, notiert er das sorgfältig, beginnt eine Diskussion darüber und bekämpft die Meinung derer, die sich einen apathischen Christus vorstellen. So schreibt er über den Vers „Jesus verwunderte sich": „Wiewohl dies eine Sache ist, die Gott nicht wohl ansteht, sich zu verwundern, weil das zu geschehen pflegt, wenn jemand etwas Neues begegnet, an das er noch gar nicht gedacht hat, so konnte doch diese freudige Erregung über Christus kommen, da er ja mit unserem Fleisch auch unsere menschlichen seelischen Bewegungen angenommen hat" (zu Matth. 8, 10).

Und als er von dem tiefen Seufzen Jesu spricht, angesichts des Unglaubens der Juden, die ein Zeichen fordern, erklärt er: „Ich meine, daß das Wort ‚Geist', das hier gebraucht wird, wohl zu beachten ist. Damit wir nämlich wissen, daß dieses Seufzen aus einer wahren und tiefen Traurigkeit des Herzens hervorging, und daß nicht irgendein Sophist herkomme und sage, Christus habe nur in den äußeren Gebärden eine Traurigkeit gezeigt, die er nicht im Innersten verspürt habe" (zu Mark. 8, 12).

Die Abfuhr ist hart. Calvin kämpft hier gegen den Doketismus der offiziellen katholischen Christologie. („Sophisten" nennt er meistens die Lehrer der Sorbonne.) Ein Doketismus, dessen verhängnisvolle Folgen sich bis in den Glauben der Frommen auswirken, indem sie Christus der menschlichen Wirklichkeit entrücken und ihn in die unzugänglichen Regionen des Himmels verweisen. Es ist aber notwendig, daß er wahrhaft Mensch gewesen ist, damit wir gewiß seien, daß er uns kein Fremder ist, daß er weder fern noch geschieden von uns ist, sondern daß er sich den

Menschen so weit als möglich genaht hat, und daß wir seitdem einen wirklichen Zugang zu ihm haben können, eine innige Gemeinschaft.

Der Sohn Gottes, sagt Calvin, „ist uns an die Seite gestellt", „er ist unser Nächster, ja er berührt uns näher als alles andere, da er ja unser eigenes Fleisch ist." Daher kommt diese „heilige Bruderschaft" (II, 12, 2), die macht, daß wir einen „Zutritt und vertrauten Eingang bei ihm haben" (Matth. 22, 42). „Der Sohn Gottes hat uns ein gutes Unterpfand der Gemeinschaft gegeben, die wir mit ihm haben, nämlich durch die Natur, die wir mit ihm gemein haben" (II, 12, 3). Mit der Natur aber hat er auch alle Freuden und alle Schwachheiten angenommen, wie beispielsweise Hunger, Durst, Müdigkeit usw., so daß wir ganz versichert sein dürfen, daß er uns nahe ist, sooft immer wir dergleichen Dinge erfahren. Wie es denn auch der Hebräerbrief geradezu ausspricht: „Denn, worin er gelitten hat und versucht ist, kann er helfen denen, die versucht werden" (Hebr. 2, 18).

„So oft wir also", sagt Calvin, „mit irgendeinem Übel geplagt werden, so laßt uns augenblicklich daran denken, daß uns nichts zustößt, was nicht der Sohn Gottes selber durchgemacht hätte, um mit uns mitleiden zu können. Und zweifeln wir dann nicht daran, daß er uns beisteht, als ob er selber mit uns im Leiden stünde."

Das ist der tiefe religiöse Beweggrund, der die wirkliche Menschheit des Erlösers so wertvoll macht. Wie eindringlich sagt es doch Calvin in seiner Auslegung der Gethsemaneszene: „Wenn wir uns schämen zu sagen, daß Christus Angst und Betrübnis empfunden habe, so ist im gleichen Augenblick unsere Erlösung null und nichtig!" (zu Matth. 26, 37).

Indessen unterstreicht der Reformator bei seiner Auslegung der Evangelien mit der gleichen Einfalt auch die Gottheit des Heilandes, wenn sie ihm in dieser oder jener Tatsache, diesem oder jenem Wort vor Augen tritt.

Wenn Christus sich selbst seiner eigenen Auferstehung rühmt, indem er spricht: „Brechet diesen Tempel und am dritten Tage will ich ihn aufrichten" (Joh. 2, 19), so bemerkt Calvin: „Hier vornehmlich stellt sich Christus in seiner göttlichen Majestät dar."

Und wenn Christus bezeugt, „daß des Menschen Sohn Macht hat auf Erden, die Sünden zu vergeben" (Matth. 9, 6), so bemerkt Calvin, daß es sich da um eine sehr viel größere Macht handelt als die, die einst den Propheten und dann den Aposteln gegeben war, denn „Christus bezeichnet sich mit diesen Worten nicht nur als den Diener und Zeugen dieser Gnade, sondern auch als ihren Urheber", d. h. aber, daß er Gott gleich ist.

Wenn Christus andernorts erklärt: „Ich weiß, welche ich erwählt habe" (Joh. 13, 18), so erläutert Calvin: „Hier legt Christus ein klares Zeugnis seiner Gottheit ab: erstens, wenn er kundtut, daß er nicht nach Weise der Menschen urteilt, zum anderen, wenn er sich selbst zum Urheber der Erwählung macht, denn dies Wissen, von dem er redet, gehört recht eigentlich Gott an. Aber das andere greift noch weiter, wenn er bezeugt, daß er es ist, der die erwählt hat, die vor Grundlegung der Welt erwählt worden sind. Denn dieses hohe und überragende Zeugnis seiner göttlichen Macht muß uns viel mehr bewegen, als wenn die Schrift ihn hundertmal Gott nennte."

Seine Stimme hat, wie die Stimme Gottes selber, eine große Kraft und beherrscht nicht nur die ganze Schöpfung, sondern auch den Tod. Zu dem „Thalita Kumi" von Markus 5, 41 schreibt Calvin: „Wiewohl von Natur ein solcher Ruf nicht im geringsten genutzt hätte, um die Sinne des Mädchens wieder zu erwecken, so hat Christus doch auf großartige Weise die Kraft seiner Stimme zeigen wollen, um die Menschen besser daran zu gewöhnen, seine Lehre zu hören. Es erhellt also daraus, von wie großer Wirkung die Stimme Christi ist, die durchdringt bis zu den Toten, also, daß sie selbst den Tod lebendig macht."

Eben so, denkt Calvin, erzählt Matthäus, daß Christus mit dem Wind und dem Meere redete, um sie zum Schweigen zu bringen. Das geschieht „nicht darum, weil der See irgendein Gefühl gehabt hätte, sondern um zeigen, daß die Kraft und Wirkung seiner Stimme bis zu den gefühllosen Geschöpfen reicht" (zu Matth. 8, 26).

Man könnte diese Zitate beliebig vermehren. Man sieht also, wie sich durch die ganzen Kommentare hindurch wie zwei getrennte, aber parallel laufende Linien, das menschliche und das göttliche Selbstverständnis des Herrn hindurchzieht. Calvin be-

schreibt es so: „Dergestalt ist Christus Mensch geboren aus dem Samen Davids, daß er dennoch seine Gottheit bewahrt. Und dergestalt wird ausdrücklich der Unterschied zwischen beiden Naturen beschrieben, daß Christus ebensogut ‚Sohn Gottes' genannt werden kann mit Rücksicht auf sein ewiges Wesen als auch ‚Samen Davids' mit Rücksicht auf seine Menschheit" (zu Apg. 2, 30).

An anderer Stelle wird er noch ausführlicher. „Wir wissen", sagt er, „daß die beiden Naturen in Christus so in einer Person verbunden sind, daß keine von beiden ihre besondere Eigenschaft aufgegeben hat. Wie sich nun die Gottheit wie versteckt gehalten hat, d. h. ihre Kraft nur je und je gezeigt hat, um das Amt des Mittlers zu vollbringen, so mußte auch seine menschliche Natur ihr eigenes Werk für sich führen. Aus diesem Grunde hat es auch nichts Anstößiges, daß Christus, der doch alles wußte, nach seinem menschlichen Empfinden irgendetwas nicht wußte. Sonst hätte er ja auch nicht dem Schmerz und der Angst unterworfen sein können und also uns gleich sein" (zu Matth. 24, 36). Diese Worte sind eine Auslegung zu Jesu Erklärung, daß selbst der Sohn den Tag und die Stunde der Wiederkunft nicht wisse. „Als Mensch weiß er das nicht", sagt Calvin, „kraft jener Unwissenheit, der sich zu unterwerfen es ihm aus Liebe zu uns wohlgefallen hat" (zu Mark. 13, 32). Als Gott aber weiß er alles.

Die gleiche Unterscheidung tritt auch auf, um Jesu Erklärungen bezüglich seines Todes und seiner Auferstehung auszulegen. Als Gott sieht er beides voraus und kennt das Ergebnis wohl. Die Worte, mit denen er sich dem Jonas vergleicht, der drei Tage im Bauche des Walfisches zubrachte, sind „als ob er ihnen (den Juden) sagte: Ihr verachtet fein den Sohn Gottes, der vom Himmel herabgestiegen ist zu Euch. So muß ich denn durch das Tal des Todes gehen, vom Grabe wieder auferstehen und zum Leben zurückkehren, um zu Euch zu reden, wie Jonas der Tiefe des Meeres entronnen ist, um nach Ninive zu kommen" (zu Matth. 12, 39).

Aber neben diesem göttlichen Wissen hält Calvin die menschliche Unwissenheit aufrecht: „Was jedoch das anbetrifft, daß er die genauen Umstände mit eigenen Worten zuvor nennt, so gibt er damit ein offenkundiges Zeugnis seiner Gottheit. Denn so-

fern er Mensch war, konnte er nicht vorherwissen, daß er nach der Verurteilung durch die Hohenpriester und Schriftgelehrten den Kriegsknechten ausgeliefert sein würde, um von ihnen angespien, verspottet, geschmäht, gegeißelt und zuletzt zur Hinrichtung ans Kreuz geschleppt zu werden" (zu Matth. 20, 18).

Geben wir ein letztes Beispiel für dies merkwürdige Beieinandersein der Menschheit und Gottheit Christi und ihrer voneinander unabhängigen Erscheinungen. Matthäus 14, 22—23 lesen wir, daß Jesus seine Jünger ein Schiff besteigen läßt, während er selbst auf einen Berg geht, um dort zu beten. Was Calvin zu folgender Anmerkung Veranlassung gibt: „Es ist wahrscheinlich, daß der Sohn Gottes, der das Unwetter wohl kannte, das da kommen sollte, in seinem Gebet das Heil der Seinigen nicht vergessen hat, doch ist es verwunderlich, daß er der Gefahr nicht vielmehr zuvorgekommen ist, statt sich dem Gebet zu Gott hinzugeben. Aber um wirklich ganz im Amt des Versöhners zu bleiben, ist er ganz Gott und ganz Mensch geblieben und hat je nach dem die eine wie die andere Natur bekundet. Wiewohl alle Dinge unter seiner Herrschaft standen, hat er sich doch als Mensch gezeigt, da er im Gebet flehte. Und er tat das nicht zum Schein, sondern zeigte darin eine rechte menschliche Liebe zu uns. Da hat sich denn seine göttliche Majestät ein wenig ausgeruht oder verborgen, bis sie sich dann zu ihrer Zeit auch wieder gezeigt hat" (zu Matth. 14, 23).

Gegenüber derartigen Texten erhebt sich natürlich sofort die Frage, ob die Christologie, die sich darin verrät, nicht rein nestorianisch ist, und ob Calvin nicht die Einheit der Person des Herrn aufspaltet? Es scheint, daß er zweierlei miteinander unvereinbare Arten von Selbstverständnis nebeneinander stellt und parallel laufen läßt und daß er letzten Endes — um seine eigenen Worte gegen Nestorius zu gebrauchen — „sich zwei Christusse zurecht zimmert: einen Menschen und einen Gott" (zu Joh. 1, 14).

Es scheint mir unbestreitbar, daß der Calvinismus in der Gefahr des Nestorianismus steht, wie übrigens das Luthertum in der des Monophysismus. Und ich gestehe, daß sich dies an einer Stelle ganz besonders schmerzlich bemerkbar macht. Als Calvin

von dem Heilsrufe spricht, den Jesus an das Volk richtet: „Nicht daß er sie dem Geiste nach alle als seine Schafe erkannt hätte, aber, sofern er Mensch war, urteilt er nach dem, was ihm vor Augen ist“ (zu Matth. 14, 14). Was ihm aber vor Augen war, war der Eifer des Volkes, das sich um ihn drängte, um ihn zu hören. Er entledigte sich also ihm gegenüber des Auftrages, der ihm vom Vater geworden war: alle Menschen zum Heile zu rufen. Aber nach seiner Gottheit wußte er, daß nur eine kleine Zahl zum Heile bestimmt war. So muß also, „allemal, da er seines Lehramtes waltete, seine Gottheit gleichsam verborgen gewesen sein, damit sie ihn nicht daran hinderte, sich seines Mittleramtes zu unterziehen“ (zu Luk. 19, 41).

Indessen glauben wir, daß trotz dieser durchaus nestorianischen Äußerungen der Reformator der Gefahr enthoben ist, „sich zwei Christusse zu zimmern“ und zwar durch jene „Bewegung“, von der wir gesprochen haben. Sie läßt den Leser unaufhörlich von der Gottheit Jesu zu seiner Menschheit gehen und von der Menschheit zur Gottheit, so, daß es letzten Endes doch nur wieder eine Person ist, mit der wir es zu tun haben: Jesus Christus, Immanuel. „Denn wozu anders“, sagt er, „ist Christus erschienen, wenn nicht, um uns zum Vater zu führen“ (zu Joh. 17, 1). Und er fügt hinzu: „Wenn wir seine Hand ergreifen, die er uns reicht, so wird er uns zum Vater führen“ (zu Joh. 7, 33). Wir verstehen: im Akt des Glaubens (denn das heißt ja „seine Hand ergreifen“) wird die Dialektik dieser beiden Worte aufgehoben: Gott — Mensch.

B.

Wir finden diese gleiche Dialektik, diese gleiche „Bewegung“, die nach dem gleichen Akt des Glaubens ruft, wieder, wenn es sich für Calvin darum handelt, zu zeigen, wie sich Gott in Christus offenbart.

Gott ist in Jesus, zugleich sichtbar und unsichtbar, offenbar und verborgen, offenbar, weil nach dem Hebräerbrief der Sohn ein getreues Abbild des Vaters ist, ein Wort, das Calvin folgendermaßen auslegt: „Gott ist in Christus wahrhaft und ganz bekannt, denn er ist nicht irgendeine dunkle Nachbildung von ihm oder ein grob gezeichnetes Porträt, sondern das nach

dem Leben gegossene Bild, das ihm so ähnlich ist, wie das Geldstück dem Prägestock, in dem es geprägt ist" (zu Hebr. 1, 3); so daß man sagen kann, daß „der Vater, der in einem Lichte wohnt, da niemand zukommen kann, und der unbegreiflich ist in sich selber, uns durch den Sohn vor Augen gestellt ist, der sein lebendiges Ebenbild ist" (zu Matth. 11, 27). An anderer Stelle nennt ihn Calvin „den einzigartigen Spiegel seiner Gnade und Güte" (zu Joh. 11, 5).

Es gibt keine Erkenntnis Gottes außerhalb des Menschen Jesu, denn „Christus ist als Mensch vom Vater zum Urheber des Lebens bestellt worden, damit es uns ja nicht not wäre, weit zu laufen, um es zu suchen" (zu Joh. 5, 27). Es folgt daraus, daß „wenn wir jetzt nicht das Fleisch Jesu Christi kennen, aller Trost und alle Zuversicht, die wir in ihm haben sollen, für uns verloren ist" (zu 2. Kor. 5, 16). „Denn wer die Menschheit Christi verachtet, wird niemals bis zu seiner Gottheit gelangen" (zu Joh. 6, 56). In diesem Sinne erklärt Augustin: „Mediator, non quia deus, sed quia homo", und wiederum: „In quantum homo, in tantum mediator".

Jedoch wollen wir uns nicht vorstellen, daß Gott in Jesus von Nazareth sichtbar und also dem natürlichen Menschen direkt wahrnehmbar geworden sei, denn „Christus", sagt uns Calvin, „hatte an seiner äußeren Erscheinung nichts, das nicht verächtlich gewesen wäre" (zu Luk. 23, 11). „Gekleidet in die Gestalt des Knechtes war er ein Gegenstand allgemeiner Verachtung um der Niedrigkeit seines Fleisches willen" (zu Joh. 8, 14).

Es ist darum mehr als verständlich, daß solche dürftige Erscheinung vor den Augen der Juden die Gottheit Jesu Christi verbarg: „Christi geringe und armselige Stellung, welche sie vor Augen hatten, daß er nämlich in diesem Fleische sich in nichts von den Menschen unterschied, hinderte sie an der Anerkennung seiner göttlichen Kraft" (zu Joh. 6, 61). Und nirgends erscheint diese Verhüllung undurchdringlicher als am Kreuz, wo wir Jesum unter die Übeltäter gerechnet sehen und zu der schmachvollsten Hinrichtung verurteilt. „Dieser furchtbare Schein der Schmach und dieser schreckliche Fluch, die uns im Tode Jesu begegnen, verdüstern nicht nur seine Herrlichkeit, sondern entrückt sie unseren Augen ganz und gar" (zu Joh. 12, 23). Und doch

ist es offenkundig, daß durch die ganze Zeit der Wirksamkeit Jesu hindurch die Wunder sichtbare Zeichen seiner Gottheit gewesen sind. Calvin erkennt das ohne weiteres an. Er schreibt ihnen die Rolle zu, „unsere Sinne zu wecken, die Gott abgestumpft und eingeschläfert findet" (zu Luk. 1, 65), „und also dazu zu dienen, das Evangelium aufzurichten und zu bekräftigen". Denn wir werden finden, daß fast alle Wunder, zu welcher Zeit sie auch immer geschehen sein mögen, dieses Ziel gehabt haben, „zur Versiegelung des Wortes Gottes zu dienen" (Hebr. 2, 4). Denn „der Herr hat allezeit gewollt, daß die Zeichen und Wunder wie die Siegel seiner Lehre sein sollen" (zu Joh. 3, 2).

„Jesus hat also öffentlich gezeigt, sowohl durch Wunder als durch die Kraft des Heiligen Geistes und andere Belehrungen, daß er der Sohn Gottes war, so daß man ungehindert in ihm eine Majestät betrachten konnte, die dem einigen Sohne Gottes wohl angemessen war" (zu Joh. 15, 24). Und dennoch: „Das Bild Gottes hat sich in Christus so widergespiegelt, daß es jedenfalls nach seiner äußeren Erscheinung verwerflich und nichtssagend in der Meinung des Menschen war. Denn er trug Knechtsgestalt und hatte unsere Natur in solcher Stellung angenommen, daß er darin ein Knecht des Vaters, und das heißt der Menschen, wurde" (zu Phil. 2, 7).

Welchen Ausweg gibt es aus dieser Sackgasse und welchen Ausdruck für diese Gottheit, welche zugleich sichtbar und unsichtbar ist?

Das folgende Zitat soll uns den Schlüssel liefern: „Von Anbeginn an hat sich die Kraft Gottes in Christus wiedergespiegelt und hat fast gewaltsam alle die Menschen zur Bewunderung gezwungen, die noch nicht von jener üblen Lust des Widerspruchs angesteckt waren" (zu Luk. 4, 15).

Und das ist die lebendige Mitte der ganzen Frage! Wer immer die Gottheit Christi unter der verächtlichen Erscheinung seiner menschlichen Hülle erkennen und grüßen will, der darf nicht „angesteckt sein mit einem böswilligen Geist". Die Frage der Sichtbarkeit oder Nicht-Sichtbarkeit der Gottheit in Christus ist in erster Linie eine religiöse und ethische Frage. Als er das Wort des Evangelisten auszulegen hat: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen", gibt Calvin dem einen einschränkenden

Sinn, „wir", seine Jünger (im Gegensatz zu den übrigen Menschen), und erklärt: „wiewohl Alle die Herrlichkeit Christi sehen konnten, so ist sie doch den meisten unbekannt geblieben wegen ihrer Verblendung. Es war nur eine kleine Schar von Menschen, die diese Offenbarung seiner Herrlichkeit gesehen haben, denen der Heilige Geist die Augen geöffnet hatte" (zu Joh. 1, 14).

Es gilt in der Tat zwei Klassen von Menschen zu unterscheiden.

Die einen, hochfahrend wie sie sind, suchen in Jesus einen herrlichen Messias und fühlen sich zurückgestoßen durch sein erbärmliches Äußere, so daß sie trotz seiner Wunder nicht an ihn als den verheißenen Erretter glauben können. Die Frommen hingegen, innerlich zerbrochen an den ihnen anhaftenden Übeln und nach dem Heile seufzend, schämen sich nicht, in aller Demut die Schmach Christi auf sich zu nehmen, und eben das ist schon der Anfang ihrer Herrlichkeit; denn „der Glaube wird niemals zum Himmel aufsteigen, wenn er sich nicht in Demut Jesu zu Füßen legt, der ein gar kleiner und geringer Gott zu sein scheint, und niemals wird der Glaube stark und sicher sein, wenn er nicht seine Kraft in Christi Schwachheit sucht" (zu Joh. 14, 1).

In der Tat „er will, daß wir uns an sein scheinbar so verächtliches Fleisch halten, wenn wir das Leben suchen wollen" (zu Joh. 6, 51). „Lernen wir also Christus in seinem niedrigen und gedemütigten Fleische also betrachten, daß seine Niedrigkeit, die selbst noch von den Übeltätern und Verworfenen verachtet wird, uns bis zur himmlischen Herrlichkeit erhebt, so wird uns Bethlehem, da der Mensch geboren werden sollte, wie eine offene Pforte sein, durch die wir Zutritt haben zum ewigen Gott" (zu Joh. 7, 27).

Der gekreuzigte Schächer an der Seite Jesu gibt uns ein wunderbares Beispiel dieses Glaubens: „Christus, der am Galgen hängt, betet er als König an, mitten in dieser seltsamen und mehr als entstellenden Zerstörung preist und lobt er sein Königreich; den, der dem Tode entgegengeht, erkennt und bekennt er als den Urheber alles Lebens . . . Und das war, wie wenn man aus den Tiefen der Hölle über alle Himmel stiege" (zu Luk. 23, 42).

Wir verstehen hier noch einmal die tiefe Bedeutung dieser dialektischen und verstandesgemäß sich widersprechenden Weise, von Jesus Christus zu reden: sie ist ein ständiger Appell an den Glauben des Lesers, der sich bei jeder Zeile gefordert sieht zu antworten, ob er sich demütigen und die Offenbarung in Christus annehmen, oder sich ärgern und sie verwerfen will. An dieser Stelle glauben wir Kierkegard zu hören und seine „Möglichkeit des Ärgernisses".

C.

Nicht anders steht es mit der Prädestination.

Wir würden uns in einem schweren Irrtum befinden, wenn wir uns vorstellen würden, daß die Wirkung dieser Lehre die wäre, dem Rufe Jesu sein andringendes Werben zu nehmen, weil ja die einzelnen Geschicke schon vor Grundlegung der Welt bestimmt seien.

Zunächst haben wir gesehen, daß Jesus — so sagt uns Calvin —, so oft er seines Lehramtes waltet, die gute Botschaft unterschiedslos an alle ausrichtet, so daß kein Leser das Recht hat, sich diesem Rufe zu entziehen unter dem Vorwand, daß er ja ausgeschlossen sei. Es folgt daraus, daß, wenn Jesus erklärt, „daß er gekommen sei, damit die Welt durch ihn erlöset würde", Calvin dazu sagt: „Es soll niemand zweifeln noch sich quälen, um das Mittel zu finden, durch das man dem Tode entrinnt, da wir ja vernehmen, daß dies der Ratschluß und Wille Gottes ist, daß Christus uns davon erlöse. Das Wort ‚Welt' wird darum wiederholt gebraucht, damit sich niemand davon für ausgenommen hält, vorausgesetzt, daß er den Weg des Glaubens einhält" (zu Joh. 3, 17).

Andererseits hört das Wort Christi nicht auf, eine Heilsmacht selbst denen gegenüber zu sein, die von Anfang an Gegner des Evangeliums sind. Das bleibt wahr, auch den Pharisäern gegenüber, diesen Heuchlern, deren Heil bereits verspielt zu sein scheint. Und ist es nicht gerade das ureigenste Werk des Evangeliums, daß es die mit Gott versöhnt, die seine Feinde sind? Wir aber sind von Natur alle Feinde Gottes.

„Es gibt", sagt Calvin, „von Natur einen solchen Übermut in den Herzen der Menschen, daß sie sich in ihrem Laster und

Schaden auch noch gefallen und selber Beifall zollen ... Allein der Heilige Geist kann uns besänftigen, damit wir geduldig die Anklage auf uns nehmen und uns aus freien Stücken darbieten, um durch das Schwert des Evangeliums geopfert zu werden" (zu Joh. 7, 7). „Darum muß man ihn bitten, daß er uns zähmt und von selbst befürchten läßt, daß die einfache Kenntnis seiner Rache nur die Bitterkeit unseres Herzens vermehren würde" (zu Matth. 21, 45) ... und die Taubheit unserer Ohren können wir hinzufügen. Denn von Natur sind wir alle unzugänglich für die Gnade, und unser menschlicher Sinn widerstreitet dem Worte Christi. „Das ist ein hartes Wort", sagen wir, „wer kann es hören?" „Übrigens, da es nun einmal so ist, daß wir alle von Natur so verhärtet sind, so werden uns bei einem Urteil über die Lehre Christi nach Menschensinn und Menschenmaß so viel seltsame und unglaubliche Dinge dabei vorkommen, als wir Worte von ihr hören. Darum bleibt nichts anderes übrig, als daß ein jeder seine Sache der Leitung des Heiligen Geistes anheimstellt, damit er tief in unsere Herzen eingrabe, was sonst nicht einmal in unser Ohr dringen würde" (zu Joh. 6, 60).

Sooft also Jesus die Bösen bedroht, sehen wir uns vor, in welches Lager wir uns stellen wollen: in das der Gläubigen oder in das der Widersacher. Tragen wir Sorge, „uns mit einem feinen und einfältigen Herzen Christus an die Seite zu stellen" (zu Matth. 21, 44), und mißtrauen wir unserer natürlichen und fleischlichen Vorliebe für eine gute Behandlung! Jawohl, „da ist niemand, der sich nicht kühnlich rühmte, daß er von ganzem Herzen den Fortschritt des Reiches Gottes wünsche. Aber doch wollen wir nicht zulassen, daß Christus hart und rücksichtslos, wie es denn nottut, zufaßt, um uns der Hand des Tyrannen zu entreißen, der uns bedrängt. Es ist, wie wenn ein Kranker nach der Hilfe des Arztes verlangte und doch alle Heilmittel von sich wiese" (zu Matth. 12, 29).

Die wahre Haltung des Glaubenden sieht Calvin gleichnishaft dargestellt in der Haltung jener Frau, die, in flagranti beim Ehebruch ertappt und vor Jesus geführt, sich ihrer Schuld und Verdammungswürdigkeit bewußt ist, aber doch friedevoll bei dem Heiligen und Gerechten verbleibt und auf seine unendliche Liebe vertraut. „Wenn uns gesagt wird, daß die Frau

bei Jesus Christus blieb, so laßt uns aus diesem Beispiel lernen, daß uns nichts Glücklicheres widerfahren kann, als vor seinen Richterstuhl gebracht und angeklagt zu werden, wenn wir uns nämlich seinem Urteil friedlich und ganz gehorsam unterwerfen" (zu Joh. 8, 9).

Hier noch einmal löst sich letzten Endes die Frage, ob wir zum Heil oder zur Verdammnis bestimmt sind, durch den Akt unseres Glaubens oder unseres Unglaubens.

Es handelt sich bei der Prädestinationslehre nicht um eine Geschichtsphilosophie, sondern um eine Dialektik, die die Geister zur Entscheidung ruft.

D.

Ich komme zum Schluß, indem ich noch einige Worte sage über die großartige Dialektik des Kreuzes.

Hier sind nun vollends überall Widersprüche, so daß alle logisch veranlagten Geister zur Verzweiflung gebracht werden, die sich damit abmühen, eine vernünftige Theorie der Erlösung aufzustellen.

Gewiß, die Kritiker haben ein leichtes Spiel, wenn sie die biblische Aussage, daß Jesus das Geschenk der Liebe Gottes ist (Joh. 3, 13), in Widerspruch setzen wollen zu jener anderen, daß Jesus sich selbst als Sühnopfer dargeboten hat.

Calvin unternimmt nicht den Versuch, diese Gegensätze aufzulösen, denn er glaubt nicht, daß es die Aufgabe des Dogmatikers sei, aus der Erlösung ein annehmbares und verständliches Drama zu machen.

Er hält die beiden biblischen Aussagen aufrecht und verfährt nicht anders mit den übrigen Gegensätzen, die sich im Drama von Golgatha finden.

Satan behält das Reich des Todes. Das ist seine furchtbarste Waffe, der Gipfel seiner Macht. Nun hat sich Jesus dem Tode preisgegeben. Nach guter Logik ergäbe sich daraus, daß er sich dem Satan ausgeliefert und unterworfen hat. Aber andererseits wissen wir, daß Jesus in keinem Augenblick auch nur das Geringste getan hat, was dem Willen Gottes zuwider war. Indem er sich so dem Tode preisgab, hat er sich Gott preisgegeben, Gott, der auch Gott über dem Teufel ist, Gott, der den Fürsten dieser Welt in seiner Hand hält.

Wir müssen diese Dinge wohl gegenwärtig haben, „damit wir nicht meinen, Jesus sei so in die Gewalt des Teufels gezogen worden, daß ihm irgendetwas gegen den Ratschluß und die Anordnung Gottes zugestoßen sei. Denn Gott selbst hat seinen Sohn dazu verordnet, daß er die Sühne leiste, und hat gewollt, daß die Sünden der Welt durch seinen Tod getilgt würden. Um dies auszurichten, hat er für eine gar kurze Zeit dem Teufel erlaubt, sich gegen ihn gleichsam als Sieger zu erheben. Der Sohn Gottes hat also dem Teufel nicht widerstanden, damit er dem Gebot seines Vaters gehorchte und also seinen Gehorsam als Kaufpreis unserer Gerechtigkeit darböte" (zu Joh. 14, 31).

Es ergibt sich daraus, daß Jesus in der Stunde des letzten Todeskampfes am Kreuz gewußt hat, was es heißt, von Gott verlassen und dem Satan ausgeliefert zu sein. Darum also stößt er diesen Schrei aus: „Mein Gott, Mein Gott! Warum hast Du mich verlassen?" Es ist der Fluch Gottes, den er in diesem Augenblick durchzukosten hat, denn, so sagt der Apostel: „Christus aber hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns, (denn es steht geschrieben: ‚Verflucht ist jedermann, der am Holze hängt!')" (Gal. 3, 13). Und Calvin bemerkt zu dieser Stelle: „Er sagt nicht, daß Christus verflucht worden sei, sondern daß er ein Fluch geworden ist, was viel mehr ist. Denn es bedeutet, daß der Fluch für alle Menschen in ihm eingeschlossen ist. Wenn jemand es hart findet, das zu sagen, so möge er sich des Kreuzes Christi schämen, in dessen Bekenntnis doch unser ganzer Ruhm besteht. Denn Gott wußte sehr wohl, welcher Art der Tod seines Sohnes sein würde, als er sagte: ‚Verflucht ist jedermann, der am Holz hängt'" (zu Gal. 3, 13).

Soll das heißen, daß Calvin die schweren und beunruhigenden Fragen nicht sieht, die durch diese Aussagen gestellt sind? Gewiß nicht. Er sieht sie sehr wohl. Wir werden auch sehen, wie er sie stellt und wie er auf sie antwortet. „Aber — so wird jemand erwidern —, wie geschieht das doch, daß der Sohn, der vom Vater so viel geliebt ist, verflucht sei? Ich antworte, daß man hier auf zwei Dinge zu achten hat, nicht nur auf die Person Christi, sondern auch auf seine Menschheit. Das erste ist, daß er das Lamm Gottes war, ohne Flecken noch Tadel, gesegnet mit großer Gnade. Das zweite, daß er unsere Person an-

genommen hat und eben darum Sünder war, des Fluches schuldig, gewiß nicht um seinet-, sondern um unsertwillen, so jedenfalls, daß er an unsere Stelle treten mußte. Darum hat er aber doch nicht aus der Gnade Gottes herausfallen können und hat seinem Zorn standgehalten. Denn wie hätte er unseren Frieden mit dem Vater machen können, wenn er ihn zum Feind gehabt hätte und der Vater zornig auf ihn gewesen wäre? Darum hat der Vater auch immer Wohlgefallen an ihm gefunden. Weiter: wie hätte er uns von dem Zorne Gottes erlösen können, wenn er ihn nicht von uns abgezogen und auf sich selbst gelenkt hätte? So ist er um unserer Sünden willen geschlagen worden und hat die Strenge Gottes als eines zornigen Richters gefühlt. Das ist die Torheit des Kreuzes, wunderbar auch für die Engel, die nicht nur alle Weisheit der Welt übersteigt, sondern sie ganz und gar verschlingt" (zu Gal. 3, 13).

Und hier noch einmal scheint uns diese Dialektik des Zornes und der Liebe Gottes am ehesten geeignet, um uns bis zum Herzen selbst des Kreuzesgeheimnisses vordringen zu lassen.

Man kann das Gleiche von der Dialektik des Glaubens und der Verzweiflung des gekreuzigten Jesus sagen. Es lag Calvin am Herzen, den Herrn zu zeigen, wie er, der Elendeste aller Sünder, die Schrecken des Todes und des Gerichtes Gottes gekannt hat und doch siegreich aus diesem Abgrund der Verzweiflung hervorgeht und nicht schwach geworden ist durch den Zweifel.

„Das scheint widersinnig", sagt er, „daß Christus ein Laut der Verzweiflung entschlüpft sei... Die Lösung ist einfach: wiewohl er dem Fleische nach Furcht empfand vor der Verdammnis, so ist doch der Glaube in seinem Herzen stark geblieben, durch den er die Gegenwart und den Beistand Gottes gesehen hat, über dessen Abwesenheit er sich beklagt ... Nichts hindert, daß Christus in seinen Verstand dieses Fernsein Gottes aufgenommen hat, wie ihn denn der gemeine Menschenverstand dahin führen mußte, und daß er dennoch je und je begriffen und den Glauben behalten hat, daß Gott ihm gnädig war. Das geht klärlich aus den beiden Teilen seiner Klage hervor, denn, bevor er von der Versuchung redet, gibt er kund, daß seine Hilfe bei Gott steht als bei *seinem* Gott: und so weist er mit dem Schild des Glaubens tapfer diesen Schein der Verlassenheit zurück, der

ihm gegenübertrat. Kurz, in dieser äußersten Bedrängnis ist sein Glaube unverwundet geblieben, so daß er im gleichen Augenblick, da er sich darüber beklagt, verlassen zu sein, sich der gnädigen und gütigen Hilfe getröstet" (zu Matth. 27, 46).

Hier noch einmal und endgültig ist es der Akt des Glaubens Jesu am Kreuz, der Himmel und Erde miteinander verbindet. Es ist der Akt des Glaubens eines jeden einzelnen von uns, der das Evangelium liest, der uns von der Verzweiflung zur Gewißheit, von der Finsternis zum Licht, von der Hölle in den Himmel gelangen läßt.

*

Es ist Zeit, zum Ende zu kommen.

Gewiß, man kann Calvin vorwerfen, daß er in seinen Kommentaren zu den Evangelien nicht ein vollständiges Bild des Jesus von Nazareth entworfen hat. Dieser Vorwurf ist begründet und wir denken nicht daran, ihn zu bestreiten. Gewisse Seiten der Person des Herrn sind verschwiegen worden, anderen ist eine zu große Bedeutung beigelegt. Und die Risse im Selbstbewußtsein Jesu bleiben in ihrer ganzen Tragweite bestehen.

Aber wenn es sich für einen Prediger des Evangeliums nicht darum handelt, das Bild eines erhabenen Charakters zu zeichnen, eine Biographie zu schreiben, sondern zu verkündigen, daß in Jesus Christus Gott erschienen ist, um die Menschheit mit ihm zu versöhnen und ihr das ewige Leben zu schenken, so glauben wir, daß die Art, wie Calvin die Evangelien auslegt, wohl geeignet ist, diese Botschaft in ihrer großartigen Dialektik auszubreiten, und daß also seine Lehre wohl (und zwar im Vollsinn des Wortes) dies eine ist: „Christusverkündigung"!



Theologische Aufsätze

Karl Barth zum 10. Mai 1936

Geh. RM. 15.—, geb. RM. 16.50

Mit Beiträgen von: P. Barth, Bultmann, Dehn, Harald Diem, Herm. Diem, Eichholz, Ellwein, Fausel, Gollwitzer, Graffmann, Haitjema, de Hartog, Hellbardt, Hesse, Hoskyns, Kan, Klugkist-Hesse, Lieb, Link, Mc. Connachie, Miskotte, Niesel, Obendiek, Porteous, Prenter, de Quervain, Scheuner, Schlier, Schlink, Scholz, Sloan, Steck, Stoevesandt, Takizawa, Thurneysen, Traub, Vogel, Wolf.

*

Die Widmung einer Festschrift zum 50. Geburtstag ist etwas Außergewöhnliches. Aber es handelt sich hier auch gar nicht um eine Festschrift im üblichen Sinne, sondern um das Zeugnis eines großen Kreises von Theologen, was sie dem Werk Karl Barths verdanken. Die Beiträge sind daher nicht zu dem Zweck geschrieben, um diese oder jene kleine Frage des eigenen Arbeitsgebietes abzuhandeln, damit man auch mit einer Gabe vertreten ist; es sind keine rein akademischen Aufsätze, trotz aller strengen Wissenschaftlichkeit der an sie gewandten Arbeit. Fast überall geht es um Fragen, die ihre Bearbeiter unmittelbar und spürbar bedrängen. Man wird leicht auch eine innere Einheitlichkeit heraushören, die sich ganz überraschend eingefunden hat, und deren ausrichtende Mitte die Kirche Jesu Christi ist. Man wird aber auch sofort spüren, daß hier mit keinem „Barthianismus" aufgewartet wird, keiner Schule Karl Barths, sondern daß es hier um die Gemeinsamkeit des Dienstes an der gleichen Sache geht, welche auch fragende, ja kritische Stimmen nicht ausschließt.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

Buchdruckerei Albert Sighart, Fürstenfeldbruck.